العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة

تأليف : إميل بوترو
ترجمة : الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٧٣

مقدمة

الدين روح الأمة ، وسبب من أسباب وحدتها ، وعلة فى اتخاذها وجهة تشكيلها وتطبع سلوك أفرادها على هيئة خاصة بحسب الدين الذى يعتنقه هؤلاء الأفراد . ولست تجد أمة تخلو من دين ، حتى البدائيين الذين كانوا يعبدون الحجر والشجر والشمس والقمر . لأن الدين عبادة تقتضى عابدا ومعبودا ، وتستلزم أن يكون المعبود مقدسا . وقد مرت البشرية فى أدوار كثيرة فى تدينها حتى بلغت الأديان السماوية التوحيدية . كان الناس يعبدون مظاهر الطبيعة ، وكل ما يجلب لهم الخير أو ينزل بهم الضر ، فألهوا البقر كما ألهوا البرق والرعد . ثم انتهى الأمر بالبشر الى تأليه كل قوة طبيعية ، ومن هنا نشأ تعدد الآلهة .

ثم أضفى الناس من خيالهم على هذه القوى التى ألهوها الخرافات ، وحكوا عنها الأساطير ، فكانت أقدم الديانات عند قدماء المصريين وعند اليونانيين خرافية — أو ميثولوجية — ولكن تقدم البشرية فى البحث والتأمل والتفكير أفضى الى أمرين : الأول الخروج من التعدد الى التوحيد ، كما حدث فى عصر أخناتون ، والثانى تجريد الآلهة من مظهرها المادى المتشخص فى الميثولوجيا ، واعتبار الاله الواحد هو القوة العليا والكمال المطلق ، ليس كمثله شىء .

والديانات السماوية الكبرى تشترك فى اعتقادات تعمها ، هى الاعتراف بوجود الله ، وأنه خلق العالم بعد أن لم يكن ، وأنه بعث الأنبياء والرسل لهداية البشر ، وأن الناس سيبعثون فى اليوم الآخر ، يوم الحساب .

والايمان بوجود الله على رأس هذه المعتقدات التى لا ينفك الانسان يبحث فيها بحكم أنه كائن مفكر ، دائم التساؤل عن علة الأشياء وأصلها .

فهو يفكر فى شئون الدنيا ، ويبحث عن أسرار البيئة التى يعيش فيها ، ويحاول استغلالها ، والتغلب على المصاعب التى تصادفه . فزرع الأرض ، وشق القنوات والترع ، وأقام الجسور والخزانات ، واستخرج المعادن من باطن الأرض ، وعلى الجملة سخر الطبيعة لخدمته بغية حياة أفضل . واتبع فى هذا السبيل التجربة ، وسار فى الطريق المسمى بالعلم . وقد تقدم العالم خطوات واسعة الى الأمام ، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر الى أن اهتدى الانسان الى معرفة سر المادة وتركيبها، وانتقل من عصر البخار، الى عصر الكهرباء، الى عصر الذرة .

وازاء هذا التقدم العظيم للعلم وما يعتمد عليه من منهج يقوم على المشاهدة والتجربة والاحصاء ، أصبح من حق الانسان أن يتساءل لم لا تطبق المناهج العلمية على الدين ، وبخاصة بعد تطبيقها على ظواهر انسانية أخرى مثل النفس الفردية والنفس الاجتماعية ، ونشأ عن ذلك علمان جديدان هما علم النفس وعلم الاجتماع .

فهل حقا يمكن أن يخضع الدين للمناهج العلمية .

واذا طبقنا المناهج العلمية على الدين هل يزيد ايماننا بالدين أو تتزعزع قواعده وتنهدم أسسه التى يقوم عليها ، باعتبار أن أساس الدين هو الوحى ، أو هذه الصلة بين الله والانسان .

أما فى القرن التاسع عشر ، فقد سار العلم فى طريق معاد للدين ، وانتشرت فى أوربا موجة شديدة من الالحاد باسم العلم . ذلك أن العلم كان ينادى بالحتمية التى تعنى أنه اذا توافرت الشروط والأسباب تحتم وقوع النتائج . وبناء على ذلك يكتفى العالم بنفسه ، ولا حاجة به الى علة أخرى خلاف وجود المادة وحركتها وتطورها وسيرها فى طريقها المحتوم .

ولكن العلم منذ صدر القرن العشرين بدأ يرى أن الحتمية غير ضرورية ، وأن القانون الذى يحكم العالم هو قانون الاحتمالات ، وبذلك انفسح المجال للقول بقوة عليا تسير العالم خارج نفسه .

ولذلك نرى فى الوقت الحاضر موجة من التدين تعم أرجاء العالم ، باسم العلم ذاته . وقد ترجم فى مصر الى اللغة العربية كثير من الكتب الحديثة التى تحث على الايمان عن طريق العلم ، مثل كتاب « العلم يدعو الى الايمان » وكتاب « الله يتجلى فى عصر العلم » ، وغير ذلك . وراجت هذه الكتب رواجا عظيما ، وطبعت أكثر من مرة ، مما يدل على تعطش قراء العربية الى مثل هـذا النوع من الدراســات . ولا غرابة فى ذلك ، فنحن نعيش فى عصر العلم الذى تغلغل فى جميع شئون الحياة ، وأصبح تفكيرنا فى الأغلب الأعم تفكيرا علميا ، ومن العسير أن يجرد المرء نفسه من هذا الضرب .

والكتاب الذى نقدمه يعالج الموضــوع من زاوية أخرى ، هى تلك الزاوية التى تجيب عن الأسئلة التى أثرناها من قبل . وصاحب الكتاب فيلسوف فرنسى عاش معظم حياته فى أواخر القرن التاسع عشر ، وتوفى بعد الحرب العالمية الأولى . وهو يرد الدين الى عناصره ، كما يحلل العلم ويبين أصوله التى يعتمد عليها ، ويحاول أن يبين الصلة بين دائرة الدين ودائرة العلم ، وهل يمكن أن ينتهيا الى وفاق أو الى خصام . والأستاذ بوترو على الرغم من أنه كان معاصرا لموجة الالحـــاد ، الا أنه يدافع عن الدين ، وكأنه كان يبشر بما انتهى اليه العلم من تقارب شديد من الدين فى الوقت الحاضر .

حقا انه ينظر الى الدين السائد فى أوربا وأمريكا ، ويعرض مذاهب الفلاسفة الذين بحثوا فى أمر الدين مثل هربرت سبنسر ووليم جيمس، ولذلك تعد نظراته قاصرة على المسيحية ، فلم يتعرض بتاتا للاســـلام ، ولا للبوذية مع أنهما من أوسع الديانات انتشارا . ولكن للمؤلف عذره ، فهو يجهل الاسلام ، ولم يكن يستطيع أن يتحدث عنه .

ثم انه لم يظهر من علماء الشرق وفلاسفتهم من خاض فى أمر الصلة بين الدين الاسلامى والعلم الحديث ، ولا حدثت فى الشرق الاســـلامى محاولات لتطبيق المناهج العلمية على الحياة الدينية ، كما حدث فى الغرب .

ولا نزاع أن النهضة العلمية الحديثة فى الشرق العربى حين تستكمل أسبابها ، وتقوى دعائمها ، ويفرغ الشرق من نقل علوم الغرب الى العربية لتصبح جزءا من حضارتهم كما كان الحـــال فى القرن الرابع الهجرى ، سينتهى بها الأمر الى البحث فى الدين طبقا لمناهج العلم ، أو على أقل

تقدير بحث ما بين العلم والدين من صلة ، وبيـــان اما افتراقهما أو اتفاقهما. واذا نحن رجعنا الى تاريخ الماضى رأينا أن نقل الفلسفة اليونانية هذا النقل الذى بدأ فى صدر الدولة العباسية واستمر زهاء قرن من الزمان ، أفضى الى صراع شديد بين الدين والفلسفة ، فتعايشا حينا، وتنازعا حينا آخر، الى أن انتهى الأمر بانتصار الدين على الفلسفة وتكفير المشتغلين بها، يدل على ذلك ما أثاره الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وكفر ابن سينا لأمور منها القول بقدم العالم، وانكار علم الله بالجزئيات، وعدم حشر الأجساد . والف ابن رشد فيلسوف قرطبة كتابه «تهافت التهافت » يدفع عن الفلاسفة تهمة الالحاد ·

كان النزاع قائما منذ الف عام بين الدين والفلسفة لأن العلم لم يكن قد استقل عن شجرتها ، اذ كانت الفلسفة تشمل جميع العلوم · ولكن بعد استقلال العلوم منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ، وبعد أن قصت أجنحة الفلسفة فلم يكد يبقى لها ميدان خاص بها ، وتربعت العلوم على عرشها ، فلا غرابة أن يدخل الدين فى صراع مع العلم ، كما دخل من قبل فى صراع مع الفلسفة ·

وكما واجه العرب بشجاعة أصول الفلسفة ومذاهبها لكى يتسنى لهم الدفاع عن الدين وعقائده وتثبيت دعائمه ، مما نجده فى كتب المقالات كالملل والنحل للشهرستانى أو ابن حزم وغيرهما ، ومما نجده فى كتب حجة الاسلام الغزالى وبخاصة تهافت الفلاســـفة ، ينبغى على العرب فى الوقت الحاضر أن يواجهوا أصول العـــلم ومناهجه ونتائجه بشــــجاعة واستنارة ·

وقد حدثت محاولات من هذا القبيل فى خلال هذا القرن · فهذا طنطاوى جوهرى مثلا يفسر القرآن تفسيرا علميا، كما فسره الفخر الرازى تفسيرا فلسفيا · وقد استفاد الاستاذ الامام محمد عبده من علم الاجتماع ، وتأثر خاصة بالفيلسوف سبنسر فى نظرته الى الدين ، وطبقهـــا على الاسلام ، ووجد أنها مستقيمة مع مبادئه ·

غير أن جميع المحاولات التى حدثت حتى الآن لا تعدو أن تـــكون نظرات جزئية غير شاملة · ونحن نخشى أن تقدم شبابنا فى اصطناع العلوم الحديثة ، دون أن يوازيه تقدم مماثل فى المباحث الدينيـــة من الناحية العلمية ، قد يفضى الى الشك فى المعتقدات الدينية الأساسية ·

وليس فى البحث عيب ولا خطر . بل المعيب حقا عدم البحث ، والخطر على الدين هو عدم النظر . وقد أمرنا الله فى كتابه بالنظر والتأمل والتفكر والاعتبار ، وحث فى أكثر من آية على تأمل الكائنات الطبيعيـــة ومعرفة أسرارها حتى نهتدى من النظر الى المخلوقات الى معرفة الخالق ٠

مقـــدمة

الدين والعلم من اليونان القديمة الى العصر الحاضر

الفصل الاول : الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

الفصل الثانى : العصر الوسيط : المسيحية ، المدرسيون ، المتصوفة

الفصل الثالث : العلم والدين منذ عصر النهضة : النهضة ، العصر الحديث : المذهب العقلى ، الرومانسية ، انفصال العلم عن الدين بسد منيع .

قبل أن نشرع فى بحث العلاقات بين العلم والدين كما تتجلى فى المجتمع الحاضر ، يجدر بنا أن نلقى نظرة سريعة على تاريخ هـــذه العلاقات فى الحضارات التى تعد حضارتنا وارثة لها .

الفصل الأول

الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان فى صراع مع العلم بالمعنى الذى نقصده من العلم اليوم ، أى مجموعة المعارف الوضعية التى حصلها الانسان ، بل كان فى نزاع مع الفلسفة وهى التأويل العقلى للعالم والحياة، أو لمعتقدات الناس الموروثة .

ولقد نشأت الفلسفة فى بعض وجوهها من الدين نفسه .

ولم تقم على خدمة الدين في اليونان هيئة « منظمة » من رجال الكهنوت . مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر في ثوب من العقائد الثابتة الواجبة ، ولم يفرض الا طقوسا أي أفعالا ظاهرة تشغل جزءا من حياة المواطن . وكان الدين الى جانب ذلك حافلا بالأساطير والخرافات التي تثير الخيال ، وتهذب العقل ، وتدعو الى التأمل . ولكن ما مصدر هذه الخرافات ؟

يعتقد بعض الباحثين أنها من غير شك وحي أسدل عليه ستار النسيان . غير أنها كانت مختلطة ، متقلبة ، متباينة ، وفي أغلب الأحيان متناقضة ، صبيانية ، منكرة ، وغير معقولة ، بحيث لم يكن بد من أن يرى فيها صنعة الانسان الى جانب الوحي الالهي . ومن العبث أن ترد نشأة العقائد الأولية والطارئة الى الخرافات . هذا الى أن اليوناني لما كان في جوهره فنانا ، فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة ، بل انه ليزدري المعنى الخاص لهذه الأقاصيص التي يرويها . ومن جهة أخرى فهذه الآلهة التي علمت — فيما يروي — الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة ، كانت هي نفسها فانية محدودة ، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الانسان . وعندئذ أخذت الفلسفة تنمو في جو من الحرية في قلب الميثولوجيا الشعبية نفسها ، ولمصلحة هذه الميثولوجيا .

بدأت الفلسفة بطبيعة الحال بانكار حاضنتها ومحاربتها . وفي ذلك يقول زينوفان : «البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم . ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته هيئة البقر . ولقد نسب هوميروس وهزيود الى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم في البشر » . ويصرح انكساجوراس بأن النجوم ليست آلهة ، ولكنها أجرام ملتهبة من طبيعة الحجارة الأرضية ذاتها . ويسخر بعض السوفسطائيين من الآلهة نفسها ، وفي ذلك يقول بروتاجوراس : « ليس لي أن أبحث عن الآلهة أموجودة هي أم غير موجودة ، يمنعني عن ذلك أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقصر العمر » .

وهكذا نمت الفلسفة ساخرة ، متعالية ، أو غير حافلة بالمعتقدات الدينية ، واستقلت في الأخلاق ، وتحررت حتى في السياسة . واذا كان بعض الفلاسفة قد أوذي من أجل ذلك فلم يكن ذلك الا لتفاصيل يلوح أنها كانت تعارض الدين الشعبي .

ولم يكن نمو الفلسفة شيئا آخر غير نمو الذكاء والعقل فى الانسان ، وشغف المفكرون أعظم الشغف بهذا العقل حتى تطلعوا الى اتخاذه مبدأ الانسان ومبدأ الكون .

واصبحت مهمة العقل منذ ذلك الوقت أن يثبت لنفسه حقيقته وقوته بازاء الضرورة العمياء ، والتغير العام ، والصدفة العشواء مما كان يبدو أنه القانون الوحيد للعالم .

واستمد العقل الالهام فى هذا الصنيع من النظر الى الفن ، الذى نشهد فيه صراع فكر الفنان مع مادة غير متجانسة ، ولكن بدونها لا يمكن أن يتحقق فكره . هذه المادة لها صورتها ، وقوانينها ، واستعداداتها الخاصة بها ، وهى لا تبالى بالفكرة التى نريد أن ندفعها للتعبير عنها ، بل تتمرد عليها . ومع ذلك فان الفنان يسيطر على المادة ، حتى لقد يذللها ويجعلها تبدو طيعة مشرقة فى صورتها المستفادة . ولقد يخيل لنا الآن أن الرخام كان يصبو الى اتخاذ هيئة « بالاس » أو « أبوللون » ، وأن الفنان لم يفعل أكثر من افساح الطريق حرا أمام قوى تلك المادة .

أليس العقل بازاء الضرورة فى موقف شبيه بذلك ؟ لا يرى أفلاطون ولا ارسطو أن الضرورة ، أى المادة الخام ، منافرة فى أساسها للعقل والقياس . اذ كلما كشفنا عن طبيعة المادة وطبيعة العقل تبين لنا أنهما يتقاربان ، ويدعو أحدهما الآخر ، ويتحدان . وقد برهن ارسطو على أن المادة مهما تبلغ فى ظاهرها من عدم التعيين فانها لا تعرى عن صورة ، وأن المادة فى جوهرها ليست الا الصورة بالقوة . فالعقل أذن موجود ، وهو مع وجوده فعال ، اذ بدونه لا موجود يوجد على الهيئة التى هو عليها بل يرتد الى العماء . اننا نئن من قسوة القدر ، ومن مصائب الحياة ومظالمها ، وهذا حق . ولكن الفوضى ليست جانبا واحدا من جوانب الأشياء ، وكل من ينظر فيها بعين العقل يرى فيها العقل .

لقد بذل فلاسفة اليونان جهدهم فى رفع شأن العقل وتقوية دعائمه ، واستخلصوا بذلك دوره الذى يلعبه فى الطبيعة . وكلما سموا به ظهر وكأنه جدير حقا بهذه الصفة الالهية التى خلعها عليه دين العامة اتفاقا ، وذلك بالقياس الى الموجودات التى تشارك فى المادة والعدم . وقد كان أرسطو يقول : ان الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل ولكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته ، وحين اثبت وجود الفكر فى ذاته ، ذلك العقل الكامل

سماه الاله . فاذا كان العقل قد ولى ظهر الديانة المتوارثة فذلك لكى يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها دينا أقوم وأصح .

ومع ذلك ليس الاله الذى هو العقل تجريدا أو استدلالا ، انه رئيس الطبيعة ، انه الملك الذى يحكم جميع الأشياء ، وهو جدير حقا باسم « زيوس » . وفى ذلك يقول كليانتس الحكيم الرواقى مخاطبا زيوس : « كل هذا الكون الذى يدور فى السماء يتحرك بنفسه حيثما تحركه . وان يدك التى تقبض بها على الصواعق تخضع كل شيء — كبيرا كان أو صغيرا — للعقل العام ، ولا يتم شيء فى أى مكان بدونك ، اللهم الا ما يفعله الأشرار فى طيشهم وانت الذى تجعل العدد الفرد زوجا ، وتدخل الائتلاف على الأشياء المتنافرة ، وتحيل بنظرة منك البغض مودة . ايها الاله الذى تأمر الرعد من وراء السحاب أنقذ البشر من جهلهم المهلك ، وارفع الحجب التى تغشى نفوسهم . أيها الرب هيىء لهم قسطا من الفهم الذى تحكم به كل شيء بالعدل ، لنكرمك كما كرمتنا ، ولنمجد آياتك آناء الليل وأطراف النهار بما فى طوق البشر الفانين ، لأن أعظم النعم ان يسبح البشر والآلهة تسبيحا أزليا بفضل القانون الكلى » .

هذا هو الدين الفلسفى . أفيكون خصما لا يمكن أن يتفق مع الدين الشعبى ؟ أترى كل شيء فى نظره ليس الا وهما وفوضى وعماء مما يجده فى تلك الخرافات التى احتواها سجل الزمان واحتفظت بها الأيام ؟ حقا ، لقد أله الشعب النجوم ، ولكن أليست النجوم بما لها من حركات كاملة الانتظام مظاهر مباشرة للقانون ، أى العقل أو الاله ؟ ان الشعب ليعبد « جوبيتر » باعتبار أنه رب الآلهة والبشر . أفلاتتضمن هذه العقيدة الشعور بالعلاقة التى تربط جميع أجزاء الكون فتجعل منه جسما واحدا يخضع لنفس مشتركة ؟ ان الدين يأمر باحترام القوانين ، والوفاء للواجب ، والرحمة بالأموات ، وهو يشد ضعف الانسان بما يقدمه من عون الآلهة . أليس الدين فى هذا الصنيع مؤولا للعقل ومعينا له ؟ ليس العقل ، وهو الاله الحق ، بعيدا عن متناول يد الانسان ، ولكنه يشارك فيه ، وعندئذ يتسنى للأديان أن تصبح انسانية وجديرة بالاحترام على حد سواء . والفلسفة هى التى تختص بكشف العلاقة الباطنة بين العقائد الموروثة والعقل الكلى ، وعليها أن تحتفظ من هذه العقائد بكل ما تفيض به نفوس الفلاسفة .

وهكذا وفقت الفلسفة شيئا فشيئا بين نفسها وبين الدين . ولقد

سلم أفلاطون وأرسطو بالاعتقادات الموروثة فى ألوهية السماء والأجرام السماوية ، والتمسا بوجه عام فى الخرافات اثرا أو بداية للفكر الفلسفى .

حتى اذا جاء الرواقيون وأصبح العقل بمعنى من معانى وحدة الوجود أسمى جزء من النفس ، ومبدأ جميع الأشياء وغايتها ، فلا جرم أن يكون موجودا بالضروره بشكل ما فى معتقدات الناس التلقائية العامة ، وفى كل ما يعلمهم أن يباعد بينهم وبين أفكارهم وعواطفهم الشخصيه . ولا شك أن الخرافات والأساطير والاحتفالات الدينية باعتبار أنها تنزل الآلهة الى مستوى الانسان أو دونه لا تستحق الا الازدراء . على أن فى أعماق هذه الأقاصيص بعض الحقائق لمن يستطيع أن يدركها ، وأن يستخلص المجازات الرمزية من معانيها الحرفية . فزيوس صورة الاله الذى يربط جميع الأشياء بوحدته ، وحضوره فى كل شيء . أما الآلهة الثانويه فهى رموز القوى الالهية كما تتجلى فى تعدد العناصر واختلافها ، وفيما تنتج الأرض ، وفى عظماء الرجال وذوى الفضل على الانسانيه ، وزيوس هو هو بعينه يصبح تارة هرمس ، وتارة ديونيسوس ، وتارة هرقل ، بحسب الوجه الذى ننظر منه الى ذاته . فهرقل قوته ، وهرمس حكمته الالهية . وعبادة هرقل تدل على تقدير المجهود والعزم والحزم وازدراء التوانى والجرى وراء الشهوات . ومضى الرواقيون فى هذا الطريق الى آخر الشوط حتى فاق خيالهم فى التأويلات الرمزيه كل حد . ذلك أنهم أخذوا على عاتقهم انقاذ ما يمكن انقاذه من معتقدات الجمهور وأفعالهم ، مقدرين أنه اذا وجب أن يؤثر العقل لا فى الخاصة وحدهم بل فى جميع الناس ، فمن الجدير أن يتخذ العقل صورا مختلفة تناظر تباين الأفهام .

ثم كانت الأفلاطونية الحديثة آخر مظهر كبير للفكر الفلسفى اليونانى ، فنظرت الى جوهر العقل ، وخيل اليها أنها تستطيع التعالى بمذهبها فى الواحد اللامتناهى فوق العقل نفسه . غير أنها كلما سمت بالألوهية عن الأشياء ، وعن الحياة ، وعن الفكر نفسه ، رأت من الضرورى أن تضع سلما من الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا . وهذه المتوسطات هى ميدان الديانة الشعبية ، وآلهتها القريبة من ضعفنا تمد أيديها الينا لترفعنا الى الاله الأعلى . وهكذا يسوغ أفلوطين ، وبوجه خاص تلميذه فرفريوس ، من وجهة نظر العقل جميع مبادىء الدين : من خرافات ، وتقاليد ، وعبادة

الصور ، وصلوات ، وقرابين ، وسحر . فهذه الأشياء كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمعقول ، وهى حسنة ، تشارك فى الحقيقة بما تلعبه من دور ضرورى يوجه الانسان نحو الجوهر اللامادى الذى ليس كمثله شىء .

الفصل الثانى

العصر الوسيط

كان ذلك موقف الفلسفة اليونانية من الدين . ثم خلفها الفكر المسيحى فحطم اطار المعرفة والعمل الطبيعيين ، وهو الاطار الذى اندرجت فيه تلك الفلسفة . وتشبعت المسيحية بمحبة وقدرة لا نهاية لهما دفعتا اياها الى الوقوف موقف الحذر والشك من عبقرية اليونان البصيرة ، فلم تقف الفكرة الدينية عند حد العلة الأولى ، والمثل الكامل وحياة العالم ووحدته ، بل فرضت نفسها أولا أنها أسمى من الأشياء وخارجها ، بحكم ما تنطوى عليه من امتياز وسلطان مطلق . فالله موجود لأنه القدرة ، عظيم غنى بنفسه لأنه الموجود . ومنذ ذلك الوقت لم يرتفع العقل بطريق الاستقراء عن آثار الكمالات التى قد نتلمسها فى هذا العالم الى علة تكاد تكون أكمل من هذه الكمالات . فاله المسيحية يتجلى بذاته بصرف النظر عن سائر موجودات هذا العالم ، لأنها ليست سوى نماذج لقدرته خلقها من العدم بمحض مشيئته . وهكذا سوف يمضى الدين فى الانتشار بكل حرية ، مسددا نظره الى الله وحده . وسيبقى هذا الدين ثابتا ما أمكن الى ذلك سبيلا ، على حين أن الدين القائم على تأمل الطبيعة والانسان سيظل دائما مختلطا بالتشبيه والدهرية .

وفى هذا المعنى يخاطب المسيح البشر بقوله : « ان أمورا كثيرة تقلقكم ، لكن أمرا واحدا فقط هو الضرورى » لوقا ١٠/٤٢ . وايضا: « اطلبوا أولا ملكوت الله ، وكل ما سواه سيعطى لكم بالتبعية » متى ٦/٣٣

ويلوح أن العقل نفسه بدون أن يستعير من المادة شيئا سيمضى فى تحقيق ذاته فى هذا العالم مكونا له كيانا أعلى من الطبيعة .

الواقع لقد كان من واجب التفكير المسيحى أن يدخل فى حسابه ظروف العالم الذى يرغب فى غزوه ، بما فى هذا العالم من نظم وأخلاق

ومعتقدات وتقاليد . فكان من الواجب لكي يكون مفهوما أن يتحدث بلغة من يخاطبهم .

وقد التقت المسيحية بالفكر العقلي والعلمي متشحا برداء الفلسفة اليونانية . ووجدت في هذا اللقاء من جهة مناسبة تجلو فيها لنفسها روحها الخاص بها ، فعملت على تمنينه وتحديده . فقدمت المسيحية الايمان بالوحي السماوي ، والاحساس العميق ببؤس الانسان وحرمانه ، والايمان باله المحبة والرحمة الذي تجسد انسانا لخلاص البشر ، وذلك في مقابل مذهب أساسه النور الطبيعي ، يتحد فيه الله مع القانون الكلي ، ويستجيب فيه العالم من تلقاء نفسه للائتلاف والعدل . ولكن من جهة أخرى حين أنكر كتاب الوثنية هذه الآراء لمخالفتها العقل ، قبل المسيحيون وجهة نظر خصومهم محتجين على ذلك الاتهام ، فاذا بنا نرى « أوريجين »(١) يرد على «كلسوس» Celsus ويتبين ما في الايمان المسيحي من موافقة للعقل .

ومن هنا فتح باب الطريق الذي أفضى بعد ذلك الى ما سمي بالمدرسة .

ولما كانت المسيحية قد تطلعت الى بسط نفوذها على الحياة الانسانية بأسرها ، فكان لا بد أن تشبع حاجات العقل كما تحقق مطالب الارادة والقلب . وكان العقل الى ذلك الوقت المثل الأعلى في الوضوح والمنطق والتناسق مما كان يسمى بالفلسفة اليونانية . فالانتقال من الايمان الى العقل انما هو الاتصال مرة أخرى بتلك الفلسفة . ولما كان الحق لا يناقض الحق ، فالاله نفسه الكامل الصادق هو رب النور الطبيعي والوحي. فالفلسفة الحقة والدين الحق ليسا اذن في اساسهما الا شيئا واحدا بعينه .

ومع ذلك فقد كانت وجهة نظر أوريجين غاية في الاقتضاب ، لأن مصادر الفلسفة والدين لما كانت متباينة فلكل منهما اتجاهه ، ومع انه لا شك في اتفاق الفلسفة واللاهوت الا أن لكل منهما ميدانه الخاص

---

(١) أوريجين ولد بالاسكندرية ١٨٥ م من أبوين مسيحيين وعلم بمدرسة الاسكندرية وعرف افلوطين ، وذهب الى قيصرية من أعمال فلسطين حيث أسس مدرسة مسيحية ، ومن مؤلفاته « في الرد على كلسوس » Celsus فكان كلسوس من عمال الدولة الرومانية هاجم اليهودية والمسيحية .

به . ميدان الفلسفة العلم بالمخلوقات والمعرفة بذلك الجانب من طبيعة الله الذى يمكن أن نستدل عليه من اعتبار المخلوقات . والى اللاهوت ترجع المعرفة بطبيعة الألوهية وحياتها الباطنة . وهكذا يتقاسم العقل والايمان ميدان الموجود كما ينقاسم البابا والامبراطور الامبراطورية فى المجتمع . ولقد كانت تلك قسمة ضيزى - فالعقل والايمان يكونان نظاما اقطاعيا وسلما أرسطوطاليسيافيه يحترم الأدنى الأعلى ، ويضمن الأعلى أمن الأدنى وحقوقه . والفلسفة تمهد الطريق للايمان ، والنعمة الالهية لا تهدم قوى الطبيعة والعقل ، بل تحققهما الى أقصى حد .

وقد ترتبعلى هذا التوفيق بين الفلسفة واللاهوت ملاءمة متبادلة بينهما .

وآثرت المسيحية أن نأخذ من الفلسفة اليونانية ما يفيدها فى تدعيم العقائد المسيحية ونموها ، مثل علم الوجود — الانطولوجيا — الذى كان يعد بوجه أخص مذهبا فى الدين الطبيعى . وبحثت المسيحية فى المنطق الأرسطاليسى ، وبوجه خاص منطق البرهان ونظرية التعقل ، ومن هذا الوجهخلعت على منطق أرسطو صبغة صورية بحتة لمتكن موجودة فى فلسفته .

ومن جهة أخرى أخضع الدينلمنهج ملائم للفلسفة . ذلك أن الانجيل الذى ينطوى أساسا على الروح ، والمحبة ، واتحاد النفوس ، والحياة الباطنة ، وهى أمور تستعصى على الصياغة فى ألفاظ وعبارات ، أصبح يجرى فى نعاريف جامدة ويترتب فى سلسلة طويلة من الأقيسة ، ويتحول الى نظام مجرد ثابت من التصورات ، حتى يتلاءم مع شروط المدرسيين فى التعقل .

وهكذا أرضت المسيحية فى العصر الوسيط مطالب العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية . غير أن هذا الامتزاج العارض لم يكن ليدوم الى الأبد .

فقد ظهر فى ذلك العصر نفسه بعض المسيحيين يعيشون فى عزلة شديدة أو يسيرة، ويحوطهم الشك فىبعض الأحيان، يسمونبالمتصوفة لم ينفكوا عن المطالبة بحق الاتصال المباشر بالله متخطين المتوسطات الفلسفية بل الدينية لصالح الوجدان الشخصى. وعارضالمتصوفةالجدل بالايمانوالمحبة، وقدموا العمل فىمقابل النظر، ولم يستسيغوا الىجانب ذلك أن يتركز الدين بأسره فىالعقل الخالص، وفيماهو بالقوة المحضة.

فذهبوا الى أن للنفس طريقين : الأول طريق الطهارة Via Purgativa الذى يطهر فيه الانسان نفسه من ادران الحياة الطبيعية، والثانى طريق الاشراق Via Illumiativa الذى نسارك فيه النفس فى الأنوار الالهية الفائضة عن ذاته ، فتتحقق النفس وتتجلى فى صورة جديدة هى خلق وتعبير مباسر للروح ذاتها . وكان ايكهارت Eckhart يقول بأن النفس لا تبطل أعمالها حين تبلغ المرتبة القدسية ، بل على العكس تبدأ مع بلوغ القداسة الفعل الحق المتميز بالحرية والخير على سواء ، ومحبة جميع المخلوقات والأعداء أنفسهم ، والعمل على السلام العام • فالأعمال ليست سبيلا الى القداسة وانما الأعمال اشراقة عنها .

وعلى حين كان المتصوفة يبسطون ظلهم فى غموض أحيانا ولكن فى حياة وقوة ، ويواجهون عبارات المدرسيين الجامدة المجردة ، بالفكر المسيحى الحر فى الفلسفة المدرسية ينسهد بضرب من العمل الباطنى تفكك العنصرين اللذين عملت على التوبيق بينهما وحاولت التوحيد بينهما فى انسجام • لقد كان غرض الذين وضعوا المقولات فى الفلسفة اليونانية ادراك الأشياء الموجودة فى هذا العالم بحيث تكون فى متناول الفهم • ولم يستطع الفكر المسيحى أن يندرج تحت لواء هذه المقولات ، ان لم يكن قد أنكرها • ومن جهة أخرى أحست الفلسفة فى عصر المدرسيين بالظلم، اذ فرض عليها البرهنة على وجود الذات الالهية وامكان الخلق وخلود النفس والحرية المطلقة للنفس الانسانية . أكانت تستطيع — لو كانت سيدة نفسها — بلوغ هذه النتائج ؟ ومن ناحية أخرى هل وضع العقائد أولا ثم التزام تحليلها واستنباطها بعد ذلك مما يتفق مع شروط المعرفة الفلسفية ؟

الفصل الثالث

العلم والدين منذ عصر النهضة

ترتب على الانحلال الباطنى للمدرسية ، وكذلك على ظروف خارجية، حركة مزدوجة تميز عصر النهضة •

فمن جهة نجد المسيحية المتصوفة التى تجعل جوهر الدين فى الحياة الباطنة ، وفى الصلة المباشرة بالله ، وفى العمل الشخصى المفضى الى النجاة والقداسة قد انفصلت بقوة عن الكنيسة التقليدية • ثم جاء ظرف « أضفى

على ما يعرف بحركة « الاصلاح الديني » الدقة والتحديد الملموس الذى لولاه لبقى الاصلاح الدينى أملا روحيا ، شبيها بتلك الآمال التى ظهرت فى العصر الوســـيط • ذلك أن الحاجة الى حياة دينية شـــخصية وهى أساس المسيحية المتصوفة قد امتزجت بعبادات العهد القديم الذى أعاد اليه المذهب الانسانى حجيته ونفاءه . فكما وحدت الكاثوليكية فى العصر الوســـيط بين أرسطو ولاهوت الآباء ، وحـــد لوثر كذلك بين ارزمس والوجدان الصوفى • وهكذا سارت فكرة المسيحية فى طريق جديد بعد أن تجدد شبابها •

ومن جهة أخرى قطعت الفلسفة الأوامر التى عمل المدرســيون على توثيقها بينها وبين الدين . فرفعت عن كاهلها بقوة متعادلة نير اللاهوت ونير أرسطو الذى سيطر على العصر الوسيط ، معتمدة تارة على أفلاطون ، وتارة أخرى على أرسطو الحقيقى ، وتارة ثالثة على الرواقية والأبيقورية أو ما شابه ذلك من مذاهب القدماء ، حتى اذا خلعت الفلسفة حكامها مضت فى طريق الاستقلال ، وأعلن أمثال نيقولا دى كوزا ، وبرونو ، وكامبانلا مذاهب جديدة .

ليس هذا كل شيء ؛ فقد برز فى ذلك العصر العلم الصحيح ، العلم الطبيعى الوضعى، يحدوه الأمل أن ينمو فى حرية . وأهم مظاهر التطلع الى الانتاج والابتكار واســـتخدام قوى الطبيعة • أما قبل ذلك فكانت الفكرة السائدة أن الشيطان هو الذى يتدخل فى مجرى المخلوقات التى يحكمها الله، ويجعلها الشيطان تنتج ما لاتستطيع انتاجه بذاتها ، وهكذا خلطوا بين أصحاب الكيمياء الذين اشتغلوا بصناعة الذهب وبين السحرة • أما منذ ذلك العصر فقد أصبح من العسير الوقوف فى وجه العلم الفعال لا العلم النظرى فقط ، وفى وجه الايمان بامكان سيطرة الانســـان على الطبيعة •

ولم يستطع فاوست عن بلوغ الغاية صبرا ونفض عنه غبار علم المدرسيين العقيم فارتمى فى أحضان السحر • اذ ماذا تهم الوسائل ما دام المرء ينجح فى وضع يده على القوى الخفية التى تنتج الظواهر ثم يحركها وفق ارادته ؟ وفى ذلك يقول جوته على لسان فاوست :

« ومن أجل ذلك ارتميت فى أحضان السحر » .

وهكذا مهدت علوم السحر فى القرن السادس عشر للعلم الصحيح، وارتبطت فى أذهان مفكرى ذلك العصر مع مذهب وحدة الوجود الطبيعى

الذى كان يدعو الى تفسير طبيعى بحت للأشياء والى استخدام منهج التجريب ٠

* * *

وخلف ذلك العصر بما فيه من تخليط وتخمير عصر جديد على رأسه بيكون وديكارت ، وهو عصر نظام وترتيب واتزان ٠ ويعد مذهب ديكارت العقلى أدق مظهر وأصدقه للروح الذى ساد حينذاك ٠

فمن جهة وضع جاليليو نهائيا أسس العلم الطبيعى التجريبى الذى سبق أن تصوره بوضوح ليوناردو دافنشى ٠ فقد أثبت جاليليو حول عام ١٦٠٤ باكتشاف قوانين البندول أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة الى تدخل قوى خارجية عنها ٠ فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعى ٠ ولكن هذا العلم الذى لم يلجأ الا الى الرياضة والتجربة اعتبره كثير من المفكرين منافيا لفكرة المسيحية الفائقة على الطبيعة ، على الأخص بعد أن ربط «جاسندى» Gassendi بين العلم الحديث وبين المذهب الذرى القديم عند الأبيقوريين ٠ واستخدم بعض المفكرين من ذوى الجد والحماسة والعمق ، وكذلك بعض ادعياء ، العلم لتأييد المذهب الطبيعى ومذهب الالحاد ٠

ومن جهة أخرى تجلى الايمان الدينى بقوة جديدة مؤيدا بتجاربه ذاتها سواء عند البرتستانت أو عند الكاثوليك ٠ فلم يعد الايمان الدينى لارتباطه بتقاليد ورسوم ظهرت على مر العصور يقنع بأن يكون مجرد عادة ذهنية على أى حالة من الحالات ٠ لقد أصبح عقيدة القلب التى يدافع عنها ويشقى من أجلها ٠

كيف أصبحت العلاقة — فى خفايا الضمائر بين هاتين القوتين — وهما العلم والدين — اللتين قامتا على دعائم متقابلة فى الظاهر ؟ أجاب ديكارت عن هذا السؤال بطريقة كانت تلوح خلال زمن طويل مقنعة لمطالب العقل الحديث .

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم ٠ فميدان العلم الطبيعة ؛ وموضوعه استغلال القوى الطبيعية ؛ وأدواته الرياضة والتجربة : ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معينة فى غاية البساطة ، ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى ٠ فلا مضايقة بين العلم والدين ، ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموهما

الطبيعي والمشروع لا يجعلهما يلتقيان . ولقد مضى الزمن الذى كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة ، التى كان من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها ، كما كان الحال فى العصر الوسيط . فلكل من العلم والدين استقلاله الذاتى .

ولا يلزم عن ذلك أن العقل البشرى ليس له الا أن يقبلهما على أنهما نظامان من الحقائق كل منهما غريب عن صاحبه . فالعقل الفلسفى لايستطيع أن يقف عند مجرد ثنائية خالصة . اذ الديكارتية على التحديد فلسفة الترابط ، وهى العلاقة التى تقوم بين أشياء مختلفة لايرد أحدها الى الآخر من جهة نظر المنطق. ويرمى ديكارت بالمبدأ الذى اصطنعه وهو: « أنا أفكر اذن أنا موجود » الى وضع نوع من العلاقة لم يكن الجدل المدرسى يعرفه . ليس « أنا أفكر اذن أنا موجود » نتيجة فى قياس ، على العكس هذه القضية نفسها هى شرط وبرهان القياس الذى نريد منه انتاج هذه القضية . وحيث كانت الرابطة فى هذه القضية هى « اذن » فاننا نستطيع أن نترجم الضرورة التى نعبر عليها بقضية عامة مثل : «من يفكر موجود» مما يجعل تأليف قياس ينتهى ب « أنا أفكر اذن أنا موجود » ممكنا . فالمعرفة الأولية والخصبة حقا هى التى تربط بين حدين معينين يختلف أحدهما عن الآخر .

كيف نكشف عن مثل هذه العلاقة ؟ لاحظ ديكارت أن التجربة هى التى تقدم لنا بالضبط هذا الضرب من المعرفة . ذلك أن العقل يستنبط المعارف الضرورية الكلية من الروابط التجريبية التى تكون حادثة فى أول أمرها حين يؤول تجارب الحس بمعونة ضرب من التجربة أعلى من الحس يسميه ديكارت الحدس intnition وبمبدأ الرابطة الضرورية وأساسها موجود فى أنفسنا ، وليس هذا المبدأ الا ما نسميه العقل . فالمذهب العقلى الذى يمثله ديكارت هو مذهب ينسب الى العقل ملكة خاصة تربط بين الأشياء ، وينسب اليه مضمونا وقوانين وقوى خاصة .

على هذا النحو أدرك ديكارت الروابط بين العلم والدين .

فكما رأى ديكارت فى العقل أساس الحكم الذى يربط بين « أنا موجود» و «أنا أفكر» ، خيل اليه كذلك أنه يجد فى ذلك العقل نفسه الصلة بين الانسان والله ، وبين الله والعالم ، مما ترتب عليه ذلك التوفيق الحاسم بين العلم والطبيعة والاعتقادات الدينية. ولقد وصل ديكارت الى

هذه النتيجة بتحليل مضمون العقل ، وبقياس ليس هو القياس المنطقى الشكلى بل بقياس رياضى تركيبى يبدأ من مضمون العقل نفسه .

ومن الواضح مع ذلك أن المقصود ههنا ليس الا مبادىء الدين الأساسية ، وهى الله وكماله وأزليته ، وافتقارنا اليه ، واعتمادنا عليه. أما فيما يختص بالأديان الوضعية ، فليست الفلسفة أهلا لمجاراتها . وعندما نفكر فى ضروب الفرق وأنواع الزندقة والانهامات والخلافات التى أفضى اليها اللاهوت المدرسى ، فليس لنا الا أن نأمل فى اختفائها التام . الحق أن السذج والجهال سينعمون بالجنة كما ينعم بها العلماء ، لأن اعتقاداتهم الساذجة أقوى حجة من لاهوت رجال الدين .

ذلك هو المذهب الديكارتى الذى يبدأ من صميم العقل نفسه فيجد فيه البذور التى ينشأ منها الدين والعلم على الترتيب ، والصلة الخاصة التى تحقق اتفاقهما مع استقلال كل منهما . هذا المذهب العقلى الأصيل الذى يمكن أن نطلق عليه اسم المذهب العقلى الحديث هو الذى سيطر على الفلسفة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر .

وتعتبر طائفة من الفلاسفة هذا المذهب العقلى أدنى الى الدجماطية. فهو اذ يعتمد على قواه الذاتية يسعى الى تكوين علم بالأمور الالهية يماثل العلم بالطبيعة ولا يقل عن العلوم الطبيعية والرياضية وضوحا ويقينا .

أما عند اسبينوزا فالعقل هو الذى يقرر وجود ذلك الجوهر الذى لا يتناهى فى أزليته وهو الله . ثم يستخلص العقل من ماهية ذلك الجوهر مبدأ القوانين الكلية فى الطبيعة . وبذلك تسوغ جهود العلم فى رد كثرة الأشياء الجزئية غير المرتبة فى الظاهر الى القوانين . ومن جهة أخرى لما وجد العقل أمامه النصوص التى اشتهرت بقدراتها كالكتاب المقدس بعهديه الاسرائيلى والمسيحى ، قرر هذا المبدأ وهو أن الانجيل لا يفسر الا بالانجيل فقط ، مادام المطلوب ليس الا تحديد المعنى التاريخى للمذاهب ونوايا الرسل . حتى اذا أتم العقل تفسير الكتاب المقدس بقى عليه وحده أن نقرر هل يجب علينا التسليم بهذه المذاهب .

أما ليبنتز فقد تعمق فى التمييز بين حقائق الاستدلال وحقائق الواقع وهما دعامتا العلم ، فكشف فيهما عن المبدأ المشترك فى عالم ممكن لامتناه يحيط بالوجود الضرورى كما يحيط بالوجود الواقعى ، وليس هذا المبدأ شيئا آخر سوى ما نسميه الله . ويذهب ليبنتز الى أن العلوم تبحث

فى العلاقات بين الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة باعتبار أنها خارجية بعضها عن بعض ، أما الدين فعنايته أن يدرك من حقيقته الحيـــة ذلك التناسق الباطنى الكلى ، وذلك التداخل المشترك بين الموجودات ، وذلك التطلع من جانب كل انسان الى الخير والى سعادة جميع الناس ، وهو السر فى تماسك معيشتهم وبذلهم المجهود فى كل شأن • وهـــذا كله يجعل الناس قادرين على المشاركة فى المجد الالهى ، كما يشاركون فى الأصول والغايات الحقيقية لكل موجود أو كل ما يشتاق الى الوجود •

واذا كان المذهب العقلى الدجماطى والموضوعى دقيقا ميتافيزيقيا عند سبينوزا وعند مالبرانش وعند ليبنتز وأضرابهم، فقد تبسط هذا المذهب أكثر فأكثر عند أمثال لوك والمؤلهة الذين يتجهون بفلســـفتهم الى أهل الدنيا والى المجتمع • فالعقل عند المؤلهة لا يتعارض مع التقــــاليد ومع سلطة الكنيسة فقط ، بل يرفض كل اعتقاد يختص بالأمور التى تتجاوز نطاق أفكارنا الواضحة ، أو الطبيعية التى نحن جزءا منها • وبذلك قضى العقل بطريقة منتظمة على كل سر غامض وكل عقيـــدة انتقلت الينا من الديانات الوضعية ، ولا يسمح الا ببقـــاء الدين الذى يســـمى طبيعيا أو فلسفيا ، مما يظن أنه يجد فيه التعبير التام عن هاتين الحقيقتين : وجود الله باعتبار أنه مهندس الكون ، وخلود النفس باعتبار أن ذلك الخلود شرط لتحقيق العدل • ومذهب المؤلهة بما يقرره من ذلك يعتبر نفسه قائمـــا بالضبط فى صعيد واحد مع العلوم الطبيعية • وعند هـــذا المذهب أن الحقائق الطبيعية تشبه تمام الشبه الحقائق الأخلاقية • والى جانب ذلك ليس ثمة أى عمل ينسب الى العلة الأولى ويمكن أن يتعارض مع القوانين الميكانية التى يعترف بها العلم • فالمذهب العقلى المؤله ينـــكر المعجزات والعناية الالهية بالجزئيات •

أخص خصائص ذلك المذهب العقلى هو تخليصه الدين أكثر فأكثر من جميع عناصره المميزة له ، ليرده الى عدد صغير من الصـــيغ الجامدة ، المسرفة فى التجريد ، الملائمة لأن تكون مادة للاستدلال أكثر من أن تقنع مطالب النفس الانسانية • ومن جهة أخرى هذه البراهين التى يقال عنها عقلية ، والخاصة بوجود الله وخلود النفس ، بعيدة فى عين النقد النزيه عن الوضوح العلمى الذى تدعيه تلك البراهين •

لم يكن اذن من الغريب أن يسعى المذهب العقلى الحـــديث الى تحديد العلاقات بين الدين والعلم ، من وجهة نظر مختلفة عن وجهـــة النظر الموضوعية أو الدجماطية •

وقد التمس بسكال عناصر براهينه فى شروط المعرفة الانسانية والحياة والفعل ، أى فى خصائص الذات الشاعرة لا فى خصائص الموجود فى ذاته • وهو يميز بين العقل ، بالمعنى الضيق لهذه اللفظة ، وبين القلب الذى هو عقل أيضا ، بمعنى أنه ترتيب وترابط ، ولكنه عقل لا نهاية للطافته حتى ان الانسان لا يكاد يستبين مبادئه التى تتجاوز حدود الذهن الهندسى • ولم يعد موضوع هذا العقل الرافى التجريدات المنطقية بل موضوعه الحقائق . والمضى الى نهاية الشوط مع البراهين التى يفرضها ذلك العقل أمر يتجاوز حدود طاقتنا • من حسن الحظ أن هذا العقل المحسوس يظهر عندنا برؤية مباشرة للحقيقة ، بحدس فطرت عليه قلوبنا وغريزتنا وطبيعتنا . ومن التناقض أن نغض من قيمة حدوس القلب لكى نجعله وقفا على استدلالات العقل الهندسى ، اذ الواقع أن القلب ، أو الغريزة ، هو الذى يمدنا بأفكار الزمان والمكان والحركة والعدد وهى أساس علومنا • ولابد من أن يضاف القلب الى العقل كى يدعم استدلالاته • وكما أن العقل يحس بأن فى العالم أبعادا ثلاثة ، كذلك القلب اذا لم يضل يحس بأن هناك الها • •

والمنهج المعروف باسم النقد ، والذى يبدأ بتحليل وسائلنا فى المعرفة ، ويحكم على مدى أفكارنا وقيمتها بالنظر الى أصلها هو الذى اصطنعه بسكال وحدده لوك بعد ذلك بوضوح • ويبرز لوك ذلك التمييز الذى ألح ديكارت فى ابرازه ، وهو التمييز بين المعرفة بمعناها الصحيح وبين التسليم أو الاعتقاد فهناك معرفة بمعنى الكلمة حيث تجتمع لدى المرء براهين لا جدال فيها عن الحقيقة التى يطلبها ، فان لم تكن الأدلة التى يتسلح بها كذلك ، فقبولنا ليس الا تسليما • ومن المهم أيضا ملاحظة أنه بينما يبحث العلم عن بعض المعارف الحقيقية ويحصلها ، تستند الحياة العملية فى جميع نواحيها تقريبا على اعتقادات بسيطة • فقوة العرف ، وغموض المسائل ، ووجوب العزم على الفعل دون ابطاء ، كل أولئك يجعل من الاعتقاد والتصديق البسيط لا من المعرفة مبدأ أحكامنا المعتاد • ليس معنى ذلك أننا نحكم بغير أسباب بل نسير بمقتضى الاحتمال ، وبخاصة بمقتضى الشواهد الجديرة بالايمان فيها • فكيف نستبعد اذن الاعتقادات بدعوى أنها ليست سوى اعتقادات ؟ انها مشروعة مادام صدق الله نفسه هو الذى يضمنها • ولو عنى الانسان بألا يقبل سوى ما كان وحيا الهيا صادقا ، وبأن يتأكد من العلم بمعناه الصحيح ، لكان الايمان الدينى مبدءا للاثبات لا يقل فى وثاقته عن المعرفة بمعناها الصحيح .

هذه الفلسفة الرفيعة الحرة التى اصطنعها رجال الدنيا هى أصل فلسفة كانط العميقة الحكيمة • ذلك أن كانط يجد فى العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط الأساسية لكل من العلم والدين . انه لا يكونه ـ فهذا مستحيل ـ من العناصر التى تقدمها له التجربة فقط ، اذ من العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان واستمرار الأشياء فى الوجود والسببية ، والتى بدونها يصبح العلم مستحيلا • ولكن لماذا لا ينجه العقل الذى يحكم هذا العالم الى معرفته فقط بل الى تعديله أيضا ، بأن يجعل منه أكثر فأكثر مظهرا لطبيعته وارادته الخاصتين • ألا يمكن أن يكون العقل نظريا متأملا فقط ، بل فعالا عمليا خلاقا كذلك ؟ أليس فى امكانه ألا يباشر فعله فى الارادة الانسانية فقط ، بل يتجاوزها الى العالم الخارجى المادى الذى به تتصل هذه الارادة ؟ لا ريب أن مثل هذا الامكان لا يمكن أن يكون موضوعا للاعتقاد لا للعلم ، ولكنه اعتقاد اذا سئل العقل عن أمره لسوغه ، وأمر به ، وحدده • فالعقل أسمى الأشياء ، ومن الواجب علينا أن نحقق سلطانه ما استطعنا الى ذلك سبيلا • واذا رأينا أن بعض الأفكار بالنسبة الينا وبحكم تكويننا هى أدوات عملية لا غنى عنها فى تحقيق سلطان العقل ، فمن الواجب علينا التمسك بهذه الأفكار • تلك هى أفكار الحرية والله والخلود ، لا كما تفهم بمعناها النظرى بل العملى والأخلاقى • والدين هو الاعتقاد العملى بأن آثار العقل ممكن التحقيق . ولا غنى عن هذا الاعتقاد لنتصل من أعماق النفس بهذه الآثار التى تتطلب منا جهوداً وتضحيات • ومن أجل ذلك نحتضن الاعتقادات الأخلاقية والدينية • وهذا هو السبب فى أن العقل نفسه الذى يكون تارة نظريا وتارة عمليا بحسب ما يواجهه من معرفة الأشياء أو تنظيم السلوك ، هذا العقل يؤسس عند كانط العلم ، والأخلاق التى تنبع منها الدين ، محققا استقلال كل منهما فى ميدانه ، ورابطا فى الوقت نفسه أحدهما بالآخر بمبدأ مشترك طبقا لما بينهما من صلة متبادلة •

هذه الصلة تصبح أقوى عند خلفاء كانط المثاليين وأوضح . فهذا فشته يحاول اثبات أن العالم الواقعى المعروض على ملاحظة العلم ، مملوء بطبيعته بالأخلاقيات والعقليات ، وأنه فى أساسه ليس الا العقل نفسه يتحول بعمل من أعمال الذكاء اللاشعورى الى موضوع والى صورة لكى يصل من تأمل تلك الصورة الى الشعور بذاته • ومن ثم لا يصبح العقل والعدل والانسانية أمورا غريبة فى هذا العالم ، تحاول أن تهيىء لنفسها بوسائل صناعية مكانا ، وأن تستعيض بنفسها عن الطبيعة • والارادة

الحرة الطيبة لها بذاتها آثارا مادية • والضمير الخلقي وهو فيض عن الازلي مبدأ الحياة نفسها التي نحياها في هذا العالم • والدين الذي يجعلنا نشارك في مبدأ السببية العقلي يقف من العلم الذي يسجل آثار العقل موقف السحب في السماء من الماء الذي يخصب الأرض •

وليس العلم والدين عند هيجل شيئين آخرين سوى « حالات » ضرورية ونتابعا منطقيا لنمو العقل . فالعلم هو المعرفة بالأشياء من حيث انها خارجة بعضها عن بعضها الآخر ، أي في حالة خلوها من الضمير والحرية • وهذه الحالة ليست الا مرحلة يجب على « المثال » Idée أن يجتازها ليتشخص ويعمل على تحقيق العقل • والموجود الخارجي المادي في أعقد صوره وهو الكائن الانساني ، يصبح قادرا على نمو خاص يسمونه « التاريخ » • ولكن من أجل هذا الصراع بين المصالح والارادات ، وهذا الكفاح ضد الألم والشر ، وهذا الابتكار الحافل بالوسائل الفنية ، وهذه التجارب المتصلة ، وهذا الابداع للقوى الخلقية وجمعها مما يميز « التاريخ » ، من أجل هذا كله تنشأ قوى جديدة وتنمو في الانسان ، أي في العالم ، وهي الضمير والحرية • عندئذ يصطبغ ـ مالم يكن حتى ذلك الوقت الا مادة ـ بالصبغة الروحية . وتصبح الصورة forme أكثر فأكثر التحقق الكامل الحر للعقل ، دون أن تتحطم الصورة أبدا أو تختفي . أما الفردية والأسرة والمجتمع والدولة فهي الحالات المتتابعة لهذا النمو ، وتتحقق آثار الفكر الحي ما أمكن الى ذلك سبيلا في الفن ، والدين السماوي ، وفي الفلسفة التي هي بشكل ما الدين بالذات . والذي يتخلص من الرموز التي كان الفن وكانت الأديان قد غلفته بها •

وتقوم فلسفة هيجل في آخر الأمر على اعتبار أن الله يصبح عاقلا ومعقولا لذاته ، عاقلا في العالم ومعقولا به ، وأن نصبح نحن أنفسنا دعامة هذا الادراك الأعلى وحقيقته • أما العلم في ذاته فليس فيه من الدينيات شيء ، بل يظل غريبا عن الدين • ولكن ليس العلم عند هذا الفيلسوف الذي يتتبع التطور الباطن الضروري للمثال ، الا حالة في تقدم الوجود . فالعلم يتجه على الرغم منه نحو درجة أعلى من المعرفة والوعي • وبسير الفكر منطقيا في الطريق الذي شقه العلم حتى ينتهي الى الدين والفلسفة • فكل ايمان يصبو الى أن يكون معقولا • وكل ما في العلم ليس الا اعتقادا أعمى بمبادئ معينة ، يصبح في الفن والدين والفلسفة تعبيرا عن مبدأ الأشياء وانفعالا بها ومعرفة لها وعلى هذا النحو نما المذهب العقلي الديكارتي ان في الاتجاه الموضوعي أو الذاتي • ونجد امتدادا تاليا لهذا المذهب العقلي

فيما يسمونه فلسفة النور • هذه الفلسفة المتعددة الجوانب فى مظاهرها والتى ازدهرت فى القرن الثامن عشر، تميزت بسمة عامة هى النظر الى العقل الخالص المنفصل عن العاطفة على أنه المعرفة الواضحة المتميزة ، والى العلم على أنه يجب أن يكون كافيا فى تحقيق كمال الانسانية وسعادتها • ونحن نجد فى فرنسا أن « لامترى » ، وأصحاب دائرة المعـــــارف ، و « هلفنيوس » ، و « دولباخ » يجمعون فى فلسفة النور بين «بيكون» و « ديكارت » ، حتى أصبحت هذه الفلســــفة ضربا من المذهب العقلى التجريبى بل المادى المعادى فى الصميم للاعتقادات الدينية ، ورفعت من منزلة تقدم العلوم فى حماسة شديدة ، وأشاعت نوعا من الايمان الدينى فى تقدم الأخلاق والسياسة ، ويعد هذا التقدم نتيجة طبيعيـــة ضرورية للتقدم العلمى والعقلى . ولعل ابدع تعبير عن هذه الثقة الفياضة بالأثر العملى لفلاسفة النور ، هو كتاب كوندورسيه المشهور : « معالم صـورة تاريخية لتقدم العقل البشرى » •

* * *

ومنذ النصف الثانى للقرن السابععشر وبخاصة فى انجلترا قامت فلسفة أخلاقية مقابلة للصور المختلفة للمذهب العقلى ، وجعلت من المبدأ اللاعقلى للطبيعة البشرية ، من العاطفة والغريزة الحقائق الأولية الأساسية • وهكذا نجد « شافتسبرى » يضع ميزان الخير الأخـــلاقى فى الاحساس الغريزى بالجمال ، معارضا بين فلسفة التأمل وبين المفهـــوم اليونانى للطبيعة والتناسق • أما « بتلر » فيجعل هذا الأمر من شأن الضـــمير ، على حين يجعله « هتشسون » من شأن الحاسة الخلقية • وينتهى شـــك « هيوم » الميتافيزيقى الى ثقة بالطبيعة وهى أم العرف ، وتقوم فلسفته فى الأخلاق على التعاطف الطبيعى بين الانسان وأخيه • والتعاطف هـو كذلك المبدأ الذى اصطنعه العالم الاقتصادى « آدم ســـمث » • ثم أيد المدرسة الاسكتلندية التى أرادت أن تعيد الى الحدس أو التجربة المباشرة مالهما من دور وقيمة فى كل ميدان فى مقابل الجدل ، فقـــد عظمت من شأن العقل السليم فيما يقدمه من حقائق أولية ، نظرية كانت أو عملية

ومن الواضح أن الثورة الأخلاقية التى كان «روسو» بلانزاع أول محرك لها كانت متصلة بهذه النهضة الحديثة للمذهب الطبيعى القديم ، وهى نهضة رفعت من شأن الغريزة على التأمل • ولقد أثبتت الحماســة التى استقبلت بها مقالة روسو سنة ١٧٥٠ مبلغ انتشار الأفكار التى ينادى بها . استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة، وخلقه، وعبقريته أكثر مما استمدها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية • كانت هذه التعاليم واضحة

فى نظره وضوح الحقائق التجريبية ، مما جعله يرى أن العاطفة فى داتها مبدأ مستقل ومطلق لا يستمد بأى حال من المعرفة العقليـــة ، بل على العكس هو الذى يحكمها ، حتى لتصبح أفكارنا فى الغـالب وان هى الا تركيبات منطقية وقصص مخترعة تصبح آخر الأمر تفسيرا لعواطفنا وسوبغها . واذ نظر روسو هذه النظـرة ، فقـــد رأى أن ما يسمى بالتقدم والحضارة ان هما فى الواقع سوى فساد وأخطاء . ذلك أن مبدأ هذه الحضارة ــ على عكس الترتيب الطبيعى ــ هو سمو العقـــــل على العاطفة ، والصناعى على التلقائى ، والعلم على الأخـلاق . وقد كانت الانسانية فى الأصل تسترشد بالطبيعة ، وبالغريزة وهى مبدأ الحياة ، حتى غوت فأكلت من ثمار شجرة العلم ، ومن العقل المتعجرف الذى يعتقد أنه صاحب السلطان . ومنذ ذلك الحين أصبح الموت مصيرها المحتوم ، اذا لم ترتد فتولى وجهها من جديد شطر الطبيعة . وفى العودة الى تقديم العاطفة والحدس والادراك المباشر على كل شىء ، وتنظيم عمل العقــل طبقا لهذا المبدأ ، فى هذا كله الفوز ، والسبيل الى تحقيق نظام للأشياء يسمو على الجنة الأولى كما يسمو الكائن الحى العاقل ــ وهو الانسان ــ على الحيوان البهيم المحدود .

وآراء روسو عن الدين هى تطبيق هذه المبادىء .

ولا يهمنا كثيرا أنه كان يأخذ بنفس معتقدات المؤلهة ، وأن دينـــه الطبيعى لم يختلف فى شىء ــ حين ننظر اليـــه من خـارج ــ عن دين الفلاسفة . الجديد والمهم عنده هو الأصل الذى يضعه لهذه الآراء ، وطريقة إعتقاده فيها ، وتبشيره بها . ذلك أنها ليست فى نظره مذاهب يستدل العقل عليها ، انما هى فيض يصدر تلقائيا عن نفسه الشخصية . وفى ذلك يقول راهب سافوى (١) وهو يعرض ايمانه : لا أريد أن أجادلك أو أحاول اقناعك ، بل يكفينى أن أعرض عليك ما أراه ببساطة قلب . كل ما أطلبه منك أن تستشير قلبك فى أثناء قراءة مقالى . لقد قيل أن الضمير ثمرة الأهواء ، ومع ذلك فأنا أعلم من تجربتى أنه يصر على اتبـاع نظام الطبيعة ضد جميع القوانين البشرية .

وهكذا ينبع الدين من القلب والعاطفة والضمير والطبيعة كما لو كان ينبع من أصل أولى مستقل . وموضوع الدين اشباع حاجات القـلب ،

---

(١) سمى روسو راهب سافوى لانه نزل بهذه المقاطعة وعاش فى عزلة (المترجم) .

والتحرر من الشهوة ، وحكم النفس ، والسمو بحياتنا الخلقية · وليس كل ما يخرج على هذا المبدأ وهذه الغاية لغوا فقط ، بل مفسدة أيضا .

أن يتمسك روسو بهذه الأفكار بوضوح ودقة ، وأن يبين بكل قوة ما فيها من تعارض مع الأفكار السائعة ، لا شك كان عملا جليـــــلا · أما السبب الذى من أجله انقلب هذا العمل ثورة ، فهو الحماســــــة التى بعثته ، وكانت لغة روسو تعبيرا عنها · فكتاباته هى مذهبه الذى تحقق : الطبيعة بما فيها من قوة واقعة لا تقاوم ، والتلقائية ، والحياة ، والهوى ، والايمان، والفعل، وكل أولئك غزت الأدب الذى تربع العقل على عرشه مبعدا أو مسخرا لأغراضه المنطق والأفكار والوقائع والأقيسة وجميـــع أدوات الثقافة العقلية ·

وترتب على تصور الدين هذا التصور نتيجتان خطيرتان ·

فلم يعد للدين وقد رد الى حظيرة العاطفة على أنها مبدأمطلق أولى متميز تماما عن المعرفة أن يتدخل فى شئون العلم · فقد أصبح العـــلم والدين يتكلمان لغتين مختلفتين كل الاختلاف ، وأصبح فى امكانهما النمو الى ما لانهاية له ولا يخشيان التلاقى أبدا .

ومن جهة أخرى كان ينبغى على العاطفة أن تسلك سبيلا مخالفة كل المخالفة لسبيل العقل بازاء الأديان الوضعية . فالعقل كان ينزع الى أن يجعل الدين جافا ، وأن يسلب منه الأجزاء التى لاتعتمد الا على الخيال والعاطفة ، حتى يرده الى عدد صغير من الأفكار يمكن أن نستخلص بنظام من أكثر نتائج البحث العلمى والفلسفى حظا من اليقين · ومن هنـــا ظهر مذهب التأليه ، هذا البديل الهزيل للأديان الذى يستعمله الفلاسفة العقليون .

ولكن للعاطفة مطالب وأصـــولا ومجازفات أخرى . اذ لما كانت العاطفة أولية كالعقل بل لعلها أكثر منه أوليــــــة ، فلأمر ما تقف فى تعبيراتها عند الصيغ التى يقررها العلم ؟ والقلب خلاق بطبعه لأن الحياة التى تملأ جوانبه تتجلى صورا ، ومعانى متـــــداعية ، وأساطير ، وقصائد شعرية · ولم تكن العاطفة بعد أن اتخذت مكانها فى صميم الدين وأعلنت استقلالها الذاتى لتستطيع أن تتمسك بقوانين مذهب التأليه العقلى الذى خيل الى روسو أنه قد أصاب فيه أصدق تعبير عن ذات نفسه · والعبقرية لا يمكن أن تقنع بترديد العبارات الجارية · ولما كانت العنـــــاصر غير العضوية فى الكائن الحى اما أن تتلاشى واما أن تتحول الى صورة تصبح

فيها هى نفسها حية ، فان العاطفة ـ كما يتصورها روسو ـ لن تحل بآثارها الحية محل صيغ الفلاسفة الجامدة فقط ، بل من الواضح أنها منذ ظهورها لن تحتفظ بالعداء المذهبى الذى انتهى اليه العقليـــون بازاء الأشكال والرموز المورونة التى هى أكثر خصبا من التصورات الفلسفية. هذه الأشكال تخاطب القلب والخيال اللذين تستمد منهما أصلها . وكيف يستبعدها القلب قبل أن يجرب صلاحها ؟ وفى ذلك يقول راهب سافوى : انى أعترف لكم أن قداسة الانجيل حجة تتحدث الى قلبى، ويؤسفنى الا أجد ضدها ردا حسنا . أنظروا الى كتب الفلاســفة بكل ما تحمـــل من جلال، فماأصغرها الىجانب هذا الكتاب . انكم تعارضوننىبسقراط وحكمته وعقله ، ولكن ما أبعد الشقة بينه وبين ابن العذراء ! ان كانت حياة سقراط وموته سيرة حكيم ، فحياة المسيح وموته سيرة اله .

لا يمكن أن تكون فلسفة روسو نقطة النهاية بل هى نقطة البداية لا فى الدين فقط بل فى السياسة والأخلاق والتربية ، وســـينبثق من الأفكار التى ألهمته البعث الدينى .

وخير شاهد ودليل على هــذا البعث هو مؤلف كتـــاب « عبقرية المسيحية » . فقد اعتمد شاتوبريان على مبدأ روســو وهو ســلطان العاطفة، فأعاد الى حياة الفرد والجماعة لاتلك المجردات المبهمة عن الدين المسمى بالطبيعى فقط، بل أعاد أيضا معتقدات الكاثوليكية وطقوسـها وتقاليدها فى صيغها الدقيقة الملموسة . ولم يجد شاتوبريان فى هذه التفاصيل عبثا تافها بدعوى أنها لا تستمد من مبادىء العقل الخالص ، ولكنها جماع تفاصيل المظاهر الخارجية للدين ومضمونه الأخلاقى ، وهى عنده الدليل على أصله الالهى ، ذلك لأن جميع هذه التفاصـــيل تلعب بالخيال ، وتأخذ بالقلب ، وتخلب لب الضـــمير الانسانى وتبعثـــه ، وتهدئه ، وتمده بالقوة ، وتسمو به . ويضيف الى ذلك قوله ان الطريق الذى يجب علينا سلوكه اليوم هو أن نبدأ من النتيجة الى العلة ، وأن نثبت أن المسيحية لعظمتها فهى من عند الله ، لا أنها من الله فهى لذلك عظيمة . ان دقات النواقيس برهان أقوى من القياس المنطقى ، لأنهـا تسمع وتصبح قطعة من الحياة ، على حين يتركنا القياس فى موقف من عدم المبالاة .

فان قيل : هل جميع هذه الاعتقادات وهذه العادات التى نعرض فى بلاغة آثارها البديعة أو الخيرة ، تتصـــل على أقل تقدير بأمور حقيقية موجودة ، أو أنها ليست الا اشباعا وهميا لرغباتنا وأحلامنا ؟ من الواضح

أن هذا السؤال لا يهم مؤلف كتاب « عبقرية المسيحية » ، لأن عرضه يدعو الى محبة المسيحية لجمال تعاليمها وعبقرية وعاظها ، وفضائل رسلها وأتباعها • فما الذى نريده فوق ذلك ؟ أليست المحبة ذاتها حقيقة قد تكون أعمق جميع الحقائق وأصحها ؟ ولماذا تكون الحقيقة التى تقوم على الاتفاق مع شرائط المحبة والحياة والوجود أقل صحة من تلك التى تتفق مع المجردات الذهنية ؟

هذه الأفكار على تفاوت فى وضوح تصورها والتعبير عنها هى التى أفضت الى الحركة المعروفة بالرومانسية • فالعاطفة فى الرومانسية هى القاعدة الوحيده والحياة ، أى الوعى بالمعيشة والاحساس هو الغايةالتى يستهدفها الانسان الراقى • هذا الانسان يتجنب المجردات التى لا تهم الا العقل البحت، وينصرف الى الشعر، والشهوة، والحماسة التى تهز أعطاف النفس • انه يحب الألم والدموع التى ترفع بشكل عجيب الشعور بالذات • انه يهتم بكل مظاهر الحياة التى تقدمها آداب مختلف الشعوب وتاريخ مختلف العصور • انه يريد أن يبعث وأن يعيش بنفسه ألوان التفكير والحس الخاصة بالعصور الغابرة • وهو يميل الى • الدين الذى يعظم نفسه حين يبعث فيها آلام اللانهاية ويغزوها . أما اذا اشبع نداء الخيال فانه ينعطف خاصة نحو المنشآت المحسوسة الوضعية للأديان السماوية •

هل يكون الرومانسى حين يرتمى على هذا النحو فى أحضان العاطفة فى خطر من التعارض مع العلم ؟ الرومانسى الخالص يجهل هذه المشكلة ؛ لأن العالم اذا كان يحلل ويستنبط ، فالرومانسى يعيش ويعتقد ويحب • وبعد ، كيف يستطيع العلم أن يعريه من نفسه ؟

هذا التصور للأمور تجلى فى الاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة والدراسة فى الجامعات ، وبخاصة فى فرنسا . فقد انفصلت العلوم عن الانسانيات وانعزل أحدها عن الآخر ، فالأولى تختص بالمعرفة الرياضية وقوانين الطبيعة ، والثانية تختص بتربية الذوق ، وتهذيب العاطفة ، وتزكية النفس • ولم يقنع الناس بالآداب ولكنها اتخذت مكان الصدارة ما دام الانسان والحياة والقلب كانت تعد أرجح فى الميزان من الطبيعة وما فيها من ميكانية .

أما الفلسفة التى كانت متصلة أوثق اتصال بالعلوم كما هى عند أمثال أفلاطون وديكارت وليبنتز، فقد ارتدت من ناحيتها فى التعليم ثوبا

ادبيا عاطفيا، متفقة مع شاتوبريان في أن قيمة المذاهب انما تقاس بنتائجها من حيث تأثيرها النافع أو الضار . وكانت الفلسفة متحفظة في أمر الدين اذ كانت تزهو بتمسكها بوجهة النظر القديمة في العقل ، ولكنها في الواقع كانت تسير في اتجاه الدين ، فكشفت بذلك عن جوهر العاطفية الرومانسية التي كانت تختفي وراء مذهبها العقلي الحكيم .

هذه الثورة الهائلة التي أصبحت جارفة بعد روسو ، والتي تشابه مع ذلك قبله اثر احياء الاحساس اليوناني بالطبيعة في مقابل المثالية المجردة ، لم تكن خاصة بفرنسا وحدها ، بل ظهرت في صور عدة في جميع ممالك أوربا . وقد ظهرت بوجه خاص أصيلة وخصبة في الرومانسية الألمانية ، والتي يمكن القول أن شعارها كان كلمة نوفاليس : الشعر هو الحقيقة الحقة .

ولقد نفذ مبدأ الرومانسية منذ فجر القرن التاسع عشر الى صميم الدين نفسه على يد « شلير ماخر » اللاهوتي . وعنده أنه لا العقل أو الارادة بفاتح لنا ميدان الدين ، لأنه ليس دراية أو رواية بل هو حياة وتجربة .. وهذه الحياة تستمد أصولها من أعمق جزء في كياننا ، أي العاطفة . ومن الحقائق الأولية أن المرء لا يستطيع أن يصل من المعرفة بالدين الى الدين .

ومع ذلك فان من يشعر بالانفعال الديني يجنح الى تفسير طبعه وعلة حالته النفسية بوساطة عقله ، ويرى أن عاطفته في أساسها هي اعتماد المخلوق اعتمادا مطلقا على العلة الأزلية للكون . ونمو هذه العاطفة وفيضها الذاتي انما هي الحياة الدينية ، التي من آثارها تزكية الفرد بما لا يستطيع العلم أو الأخلاق أن يقوم به . وهي لا تميل الى التعبير عن نفسها بأفكار مناسبة ، فهذا مستحيل ؛ بل برموز تستطيع أن تعكسها الى الشعور فتسمح للانفعالات بالتبادل. وليس ما نسميه عقيدة شيئا آخر الا تمثيلا عقليا لموضوع هذه الانفعالات أو علتها . وفي بعض الأحيان يخلق القلب رموزا خلقا مباشرا بقوة العبقرية فيغذي العقل . وأحيانا أخرى يستخدم الرموز التي تقدمها له الديانات القائمة . ولكنه لا يتقبل هذه الرموز نفسها قبولا سلبيا، بل يبعث فيها الحياة فيحفظ لها بذلك صفة دينية. ذلك أن التقاليد والعقائد ليس لها معنى أو قيمة اذا لم ينفخ الأفراد فيها الحياة بعواطفهم على الدوام .

ومع ذلك فلا يستطيع العلم أن يقيم أي عقبة في سبيل خلق أو

قبول هذا الرمز الدينى أو ذاك · لأن العلم أيضا ليس الا طريقة للادراك الرمزى . فهو يعبر بوساطة الألفاظ عن مجهود العقل فى فهم الأشياء، أى ادراك التطابق بين الوجود والفكر ، وهذا مثل أعلى بعيد التحقيق ·

صفوة القول ، الوجود عند شليرماخر أسبق من المعرفة · وليست الحقيقة والحياة الا شيئا واحدا ، وأسمى حقيقة هى تصفية الحياة العليا، حياة النفس والعاطفة · أما كل ما هو صيغة ، وعقيدة ، وكلمة ، وشىء ، ومادة ، فلا قيمة له الا على أنه رمز لهذه الحقيقة التى تسمو على العقل ·

وقد أصبح تصور الدين تصورا مناسبا للرومانسية هو السائع خلال القرن التاسع عشر، مع ميل الى الميتافيزيقا فى ألمانيا، والى الأدب فى فرنسا فاعتمد الدين أولا وقبل كل شىء لا على العقل بل على القلب · فللدين مبادؤه ، وادلته ، وأعماله التى تفرض نفسها على العقل باسم سلطة متعالية . وليس شك فى وجود بعض المدافعين عن الدين ممن حملوا الأسلحة التى علاها الصدأ لكبار العقليين فى القرن السابع عشر ، أو حاولوا حمل أسلحة جديدة يواجهون بها باسم العقل الخصوم الذين ينتسبون الى العقل أيضا · ولكن الحيـــاة اتخذت جانب الذين أظهروا الحقيقة الدينية فى تمام أصالتها وعظمتها ، دون اهتمام بالعلم وبالعقل المستقلين ، ودون عناية بالتحالف مع الفلسفة أو السلطات الزمنية · ولهذا السبب ازدهر الدين الحر الذى يعتمد على قواه الخاصـــة ، وهى القلب والايمان والتقاليد ، عاملا على تنمية الحياة الروحية وتزكيتها ·

أما العلم فقد نعود من جانبه تجاهل الدين ، فكان يعد نفسه أكثر فأكثر قائما على التجربة الموضوعية وحدها ، وليس له موضـــوع آخر سوى كشف العلاقات المســـتمدة من الظواهر · ولماذا يحفـــل بمذاهب مؤسسة على مبدأ آخر، وتسعى الى أهداف مختلفة؟ فقد تتعايش وجهتا نظر جنبا الى جنب فى ذهن الفرد الواحد دون أن يختلطا ، فالعالم حين يدخل معمله يترك بالباب معتقداته الدينية ويستعيدها عند خروجه ·

خلاصة القول ؛ كانت الصـــلة بين الدين والعلم كما قامت خلال القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية حاسمة. فلم يعد العلم والدين مظهرين متماثلين ــ على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية ــ لموضوع واحد هو العقل الالهى ، كما كان الأمر قديما فى الفلسفة اليونانية . ولم يصبح العلم والدين حقيقتين يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسيين · ولم يعد العقل ضامنا مشتركا لهما كما هى الحال عند العقليين المحدثين ،

فكلاهما مطلق على طريقته ، وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما تميزت ملكتا النفس : الذكاء والعاطفة ـ بحسب علم النفس السائد في ذلك الوقت ـ والتي اليهما برجع العلم والدين . والى هذا الاستقلال المتبادل برجع الفضل في امكان وجودهما معا في ضمير واحد ، بحيث يقومان جنبا الى جنب كأنهما ذرتان ماديتان صامدتان ومتجاورتان في المكان . وقد تفاهما ـ ضمنا أو صراحة ـ على أن يتفادى أحدهما بحث مبادىء الآخر . لقد كان شعار العصر الاحترام المتبادل للأوضاع المكتسبة ، مما أفضى الى أمن وحرية كل منهما .

الجزء الأول

النَّزعَة الطبيعِيَّة

الباب الأول

أوجست كومت ودين الإنسانية

مواجهة لابد منها من الآن فصاعدا ٠

الفصل الاول : مذهب أوجست كومت عن العلم والدين ـ تعميم فكرة العلم وتنظيم العلوم : العلم والفلسفة ـ الفلسفه والدين : دين الانسانية ٠

الفصل الثانى : تأويل المذهب ـ علم الاجتماع والدين : ما يضيفه هذا الى ذاك ـ الصلة المنطقية بين الفلسفة والدين عند كومت ـ هل تتعارض الدين مع الفلسفة ؟

الفصل الثالث : قيمة المذهب ـ مضايقة الدين للعلم ومضايقة العلم للدين ـ الانسانية تصور غامض ـ الانسان الطامح فى التسامى على نفسه : هذا بعينه هو الدين ـ التناقض الباطن للمذهب الوضعى ٠

* * *

ليس أوضح ولا أنسب لترتيب الأفكار فى الذهن والسير فى طريق مناقشة مجردة من التعاريف المضبوطة والمعالم الثابتة ٠ ولم تسنح للعلم والدين فرصة الصراع اذ كانا محبوسين ، الأول فى العقل والآخر فى القلب ، وكأنهما فى مقصورتين يحول بينهما سد منيع ٠ وكان يكفى أن يعترف كل منهما لصاحبه بالحرية التى يدعيها ويتمتع بها لذاتها. وبذلك حلت مشكلة الصلة بين العلم والدين بكل سهولة فى عالم التصورات ، ولكن لم يكن الأمر كذلك فى عالم الواقع ٠

الحق لم يعرف العلم ولا الدين أن يقصر كفايته وعمله على ما له من ميدان فسيح • أما الحكمة الجارية « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » فقد فسرت في ذلك الوقت لا على أن الملكات الدينية في الانسان ليس لها شأن بملكاته العلمية فقط ، بل على أنه يوجد في الأشياء نفسها عالمان هما الفكر والمادة ، الميدان الروحي والميدان الزمني ، وليس لأحدهما أن يتدخل في شأن الآخر بأي وجه من الوجوه • ولكن هذا الفرض اذا كان توفيقا مريحا فليس هو الحقيقة الواقعة ، بل يكاد يكون عكس هذا الواقع• اذ أين نجد في الانسان الحد الفاصل بين القلب والعقل ؟ وفي الطبيعة الحد الفاصل بين الأجسام والأرواح ؟ ولعل هذا هو السبب في أن الدين — وقد ازدادت رغبته في التوسع بعد اعلان استقلاله — قد وجد نفسه محصورا في محراب الضمير ، واضطر الى غزو عالم الظاهر • ومن جهة أخرى أعلن العلم ، وقد اكتسب بنجاحه الباهر قوة يوما بعد يوم ، وأصبح شاعرا في وضوح متزايد بموضوعه ومنهجه، أن عالم الحقائق بأسره وفي جميع أجزائه أصبح منذ ذلك الوقت مفتوحا لبحوثه ، بشرط أن يسير بترتيب ذاهبا حسب تعاليم ديكارت من البسيط الى المركب، ومن السهل الى الصعب ، ومن المعلوم مباشرة الى ما لا يمكن أن نبلغه الا بواسطة •

ومنذ ذلك الحين أصبح الصراع ، الذي استبعد بلباقة نظريا ، مما لا يمكن تجنبه عمليا • فاذا ادعى الدين السلطة على الأجساد كما يدعيها على الأرواح ، وادعى العلم السلطة على الأرواح كما يدعيها على الأجسام ، فلا مناص من تقابلهما بالضرورة ، وعندئذ تنحصر المسألة في معرفة السبيل الى حل هذا النزاع •

لا ريب أن كثيرا من الناس لايزالون متابعين الاعتقاد بأن الأيسر اتخاذ تدابيرمتبادلة تحقق الوفاق المؤدي الى السلام • وهم يقررون أنهم هم أنفسهم يغرقون في نوم لذيذ على وسادة ناعمة حشوها التجاهل، ويشكون من الضوضاء التي تثار حولهم والتي قد توقظهم • ويقنع الكثيرون ممن يزعمون أن أمثال القديس توما ، وديكارت ، ومالبرانس، وليبنتز كانوا ذوي عقول ممتازة ، ويتساءلون : لم لا نكتفي بالأدلة التي رضي بها هؤلاء المفكرون ؟ وهم ياومون التقدم في نقد لا ضابط له ، ويأسفون على تهافت التوفيقات التقليدية • ولكن الضمير الانساني من جهة استمراره على مر العصور لا يختلط بالعادات العقلية لهؤلاء الأشخاص أو أولئك مهما يكثر عددهم ويشتهر أمرهم بسبب ثقافتهم وموهبتهم • لأن الضمير

لما كان نوعا من التنسيق فانه يقابل بين الأفكار المتباينة التى تجلبها التجربة . فالضمير جهد يبذل لاقامة ضرب من التوفيق والتناسق بين الأفكار ، بالملاءمة بينها ، أو باستبعاد بعضها على حساب بعضها الآخر. ولهذا السبب اذا التقى العلم بالدين وجها لوجه كان من الواجب حاضرا أو مستقبلا أن يوازن الضمير بينهما حتى يعرف هل يستطيع دون أن ينكر نفسه الاحتفاظ بهما معا بشكل من الأشكال ، أو يجب عليه أن يقرر استبعاد أحدهما واستبقاء الآخر .

من الواضح مما سبق عرضه أن الضمير قد يستلهم هذا المذهب أو ذاك مما كان ينادى به أحد قادة الفكر ، ولكنه لا يستطيع سوى الوقوف عند حد الاسترشاد بالمذهب دون بعثه كما كان ، اذ ليس من المحتمل ألا يوجد فى الظواهر الناشئة عن الثورات الكبرى بعض العناصر الجديدة التى تدعو الى تغيير الموقف .

هذا الشعور بالمواجهة الواجبة بين العلم والدين ظهر بوجه عام عند المفكرين الذين شغلوا أنفسهم بمثل هذه الأمور فى الثلث الثانى للقرن التاسع عشر . ونستطيع أن نقسم هؤلاء المفكرين قسمين بحسب ما يظهر عندهم من ميل يغلب نحو الاتجاه الطبيعى أو الروحى .
وأوجست كومت على رأس أصحاب الاتجاه الطبيعى .

الفصل الأول

(مذهب أوجست كومت فى العلم والدين)

يقوم مذهب أوجست كومت على سلوك منهجي يسير من العلم الى الدين مارا بالفلسفة • ويسمى كومت المنهج الذى به يتم هذا التقدم والذى يحدد دلالة النتائج وقيمتها منهجا وضعيا • ويسمى المذهب نفسه ، وبخاصة أشرف أجزائه وهو الدين ، المذهب الوضعى ، ويدل هذا الاصطلاح على : (١) أن كومت يريد اشباع الحاجات الواقعية للعقل البشرى، وأن يقف عند هذه الحاجات فقط . (٢) انه لايسمح كوسائل لهذا الاشباع الا بالمعارف الواقعية أيضا أى المتصلة بالوقائع الحقيقية وفى الوقت نفسه فى متناول العقل البشرى . ويجب أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجاتنا الواقعية • فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى « وضعى » •

وينشأ عن هاتين الصفتين صفة ثالثة هى الصفة العضوية ، لأن المعارف والعواطف الانسانية ، التى تعجز عن تنظيم يقينى ما دامت لا تخضع لقاعدة حقيقية ، تكون نظاما نهائيا حين تتصل كلها بغاية واحدة ولا شك فيها على حد سواء •

* * *

من بين العنصرين الجوهريين فى الفكرة الوضعية ، وهما الواقع والنافع، الواقع هو الذى يوجد فى العلم، وفى العلم وحده، أما اللاهوت والميتافيزيقا اللذان يزعمان أيضا تعريفنا بطبيعة الأشياء ، فهما نظامان وهميان • وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التى تطالب بمواجهة كل

ما يعطى لنا بحيث نـمكن من ادخاله فى نطاق العلم الصحيح ، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع فى متناول أيدينا والانتفاع به .

لن تلبس المعارف الانسانية جميعها منذ الآن الصورة العلمية · واذا كانت الرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء علوما بمعنى الـكلمة ، فلم يكد علم الحياة يبدأ فى التخلص من لفائف الميتافيزيقا ، ولا تزال دراسة الظواهر الانسانية بوجه خاص فى أيدى الأدباء والمؤرخين ، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم ·

من الواجب اذن أن نبدأ أولا بتحديد فكرة العلم ، ثم النظر فى امكان تطبيقها على جميع فروع المعرفة الانسـانية .

لقد كان المنهج الذى اتبعه أوجست كومت عظيما حقا ، فهو يسير من المحسوس الى المحسوس لا من مبدأ مجرد وضع أوليا الى نتائجه الجدلية . انه لا يبدأ من المنطق وهو علم التصورات ، بل من الرياضيات وهى علم واقعى أصبح منذ الآن مقررا .

يبدأ كومت بتحديد الخصائص التى تجعل من الرياضـيات علما ولا يحاول بعد ذلك أن يفرض هذه الخصـائص كما هى فروع المعرفة الأخرى ، بل يلائم بينها وبين الموضـوعات المختلفة للمعرفة بعد تعديلها تعديلا مناسبا لا يغير من جوهرها · هذه الملاءمة هى التى يسميها تعميما ، وامتدادا · وبذلك توجد نفس الصورة العقلية فى جميع معارفنا ، مع تغيير ما يجب تغييره ، فيصبح العلم واحدا ومتعددا فى آن واحد ·

والرياضيات عند كومت مدينة بصـورتها العلميـة الى البحث فى القوانين الوضعية وحدها ، نعنى فى العلاقات المضبوطة الثابتة بين الحدود المعطاة · يجب اذن أن يفرض هذا الموضوع بعد تحديده تحديدا مناسبا على جميع مراتب المعرفة · ويتم هـذا التحديد بأمرين : (١) بالبحث فى الشىء المطلوب معرفته عن الجانب الذى يسمح بادراجه تحت قوانين العلم · (٢) بالنظر الى هذه القوانين نفسها بطريقة تلائم الطبيعة الخاصة للشىء المطلوب معرفته ·

بمقتضى هذه المبادىء يعرفَ كومت الصورة الخاصـة بـكل مرتبة علمية ، وينتهى الى نظريات عن علم جديد يسمى علم الاجتماع ، يصـبح بالنسـبة للوقائع الخلقية والاجتماعية كعلم الطبيعة والكيمياء بالنسـبة الى ظواهر الطبيعة غير العضوية .

أما فيما يختص بالعلوم الموجودة من قبل فانه يذكر عنها أقوالا ذات دلالة فلسفية عظيمة .

يجب على علم الطبيعة أن يخلع عنه كل مايشبه تلك الأمور الخفية التى اعتمد عليها زمنا طويلا يلتمس منها تفسيرات وهمية . ولكى يكون علما بمعنى الكلمة يجب عليه ويكفيه أن يعين الشروط الظاهرية التى تبدو الظواهر فيها .

وثمة فرق عظيم بين علم الحياة وعلمى الطبيعة والكيمياء . فالقوانين التى يدرسها علم الحياة هى العلاقات المتبادلة بين الوظائف والأعضاء . ويجب لكشف هذه القوانين استبعاد النظرية الميتافيزيقية عن التلقائية الحيوية ، واعتبار الظواهر الحية انها خاضعة للقوانين العامة للمادة التى لاتعدل منها الا تعديلا يسيرا . ويجب من جهة أخرى الحذر من اخضاع علم الحياة لغيره من العلوم غير العضوية ، لأن العقل يسير فى هذه العلوم من البسيط الى المركب . وليست علة هذه القاعدة أن كل علم يجب بالضرورة أن يسير على هذا النحو ، بل السبب أن البسيط فى هذا النوع من الظواهر التى تختص هذه العلوم بها أقرب الينا من المركب وأسبق معرفة منه . فاذا انتقلنا الى الكائنات الحية حدث العكس ، ففيها نجد المجموع أقرب الينا من الاجزاء وأعرف . واذا كانت فكرة الكون لايمكن أبدا أن تصبح وضعية ، لأن الكون يتجاوز دائما وسائل ملاحظاتنا ، نجد أن علم الحياة على عكس ذلك تظل تفصيلاته عسيرة التناول : فالكائنات أعرف عندنا كلما كانت أعقد وأرقى . فمعنى الحيوان أوضح من معنى النبات ، ومعنى الانسان أوضح من معنى الحيوانات الأخرى ، بحيث يصبح معنى الانسان ،وهو الفكرة الوحيدة التى نكتسبها مباشرة ، نقطة البداية فى علم الحياة بأكمله . وهكذا على حين تسير العلوم الطبيعية من الأجزاء الى المجموع يجب على علم الحياة أن يسير من المجموع الى الأجزاء حتى يبقى كالعلوم الطبيعية علم ملاحظة وعلما وضعيا .

اذ كان المنهج الوضعى قد خضع لمثل هذا التعديل حتى يتلاءم مع شروط علوم الحياة ، فلا عجب أن يلقى هذا المنهج تعديلا أعظم حتى يمكن أن ينطبق على دراسة الوقائع الأخلاقية والاجتماعية . وسيظل وضعيا برغم هذه التعديلات اذا ظهر حقا أنه جدير بتمييز العلاقات المطابقة لفكرة القانون الطبيعى من الفوضى . الظاهرة والتلقائية البادية فى عالم الاجتماع والانسان .

مادام المجتمع قبل كل شيء تضامنا وتكافلا ، شأنه شأن الجسم الحى ، فسيلقى المنهج نفس التعديل الذى لقيه فى علم الحياة ، ويسير من المجموع الى الأجـزاء . ولكن المجموع فى علم الاجتماع ليس الفـرد الذى يصبح ههنا عضوا أو جزءا ، بل المجتمع الذى تقع منه الانسانية فى المرتبة الأولى ، فالمادة الأولى فى دراسة الوقائع الانسانية دراسة علمية هى الوقائع الجمعية .

وليس هذا كل شيء . فالتمييز الواجب فى كل علم ، والذى لم يكن له فى العلوم الدنيا الا أثر ثانوى ، يصبح ههنا من ألزم الأمور ، نعنى التمييز بين الســاكن (ستاتيك) والمتحرك (ديناميك) . فالدراسة الاستاتيكية تبحث فى التضامن أى الكائن الاجتماعى فى علاقاته مع شروطه فى الحياة وتستخلص نظرية منظمة . والدينامية ترد التقدم ، وهو بلا نزاع الظاهرة الانسانية ، الى قانون .

فالدينامية الاجتماعية فى سيرها من المجموع الى التفاصيل تحدد قبل كل شيء التقدم العام للانسانية . وهى تستخدم فى هذا الصـدد طريقة ملائمة للملاحظة ، تلك هى دراسة التاريخ العام . وموضوع هذه الدراسة الوقائع الانسانية الجمعية ، وهى الوقائع الوحيدة التى يمكن ملاحظتها من خارج ، والجـديرة وحدها حقـا باسم الوقائع . ثم تستخلص من النظر الى هـذه الوقائع الخصائص العـامة التى تميز العصور المختلفة . ولكن الاعتمـاد على التاريخ العام وحده ليس كافيا فى تأسيس علم الاجتماع ، اذ لابد من ربطـه بمعرفة الميـول الغريزية الأساسية الدائمة للطبيعة البشرية حتى نظفر بالقوانين الدينامية المطلوب تحديدها .

لايفكر أوجست كومت فى هذا الأمر نظريا فقط ، ولكنه يزعم أنـه قد اكتشف فيما يسميه قانون الاحوال الثلاث ــ أى التتابع الضرورى للحالة الالهية ، والميتافيزيقية ، والوضعية ــ القانون الأساسى للتقدم البشرى ، وعندئذ يسير مما هو قائم بالفعل الى ماهو بالقوة .

فمـا دامت فكرة العلم قد تحددت من جهة مبدئها وفى آن واحد أصبحت ملائمة لموضوعات المعرفة المختلفة ، فكل مايقع فى متناول أيدينا ، وكل مايقدم الينا يمكن أن يصبح موضوع علم .

***

ولكن المذهب الوضعى لايبحث فى الواقع الا ليصل منه الى النافع

فكيف نرتفع من المعارف الواقعية التى تقدمهـا العلوم الى المعـارف الوضعية حقا ؟

هنا يبدأ دور الفلسفة الصحيح . ولكى يتفق البحث عن الواقع مع البحث عن النافع يجب على الفلسفة أن تعرف النافع وتوجه العلم نحوه ، لأن العلم لن يفرض من تلقاء نفسه النظام الضرورى .

بوجه عام الغاية التى تسعى الانسانية اليها هى تماسك التصورات والارادات وتناسقها ووحـدتها . ويذهب كومت الى أن التناسـق فى عصره ، والذى كان قائما الى عهده على سلطة الكنيسة وانفصمت عراه بالثورة ، يمكن أن يتم باعادة بناء المجتمع بنظام جديد من التنسـيق يكون ثابتا نهائيا . ومن الخطأ الاعتقاد فى امـكان اعادة هـذا التناسق مباشرة بوساطة النظم السياسية أو الدينية . لاريب فى أن وجود النظم أمر ضرورى ، ولكنها يجب أن تستند الى أساس . وليس القول بغاية منشودة أو بمجرد فكرة عملية أساسا كافيا . اذ العمل لايكفى نفسـه بنفسه ، واذا اندفع المرء من أول الامر فى طلب الغاية دون درس سابق للوسائل التى يستخدمها ودون تعلم سابق ، ضل عنها . والفن بالفن وهم ، والنظر للنظر لغو ، أما مايخضع للنظام فهو الفن بطريق النظر .

لهذا كان تدخل الفلسفة ضروريا . فلو كان العمل وحده كافيا لألقى عبء الاحياء الاجتماعى على كاهل الساسة ، ولو كان العلم وحده جامعا لعهدنا الى العلماء بحكم المجتمع . واذ كان كل من هذين الفرضين باطلا ، فعلينا أن نفسح المجال لبحث خاص يحدد شروط الانتقال من المعرفة الى العمل ، وهذا البحث من اختصاص الفلسفة . ذلك هـو **المذهب الرئيسى الذى أعلنه أوجست كومت** وأعتقد عن طريقه فى امكان اعادة الحكمة القديمة بصفتيها النظرية والعملية لخير الانسانية .

ويرى كومت أن الفكرة التى تضيفها الفلسفة هى أنه من العبث الأمل فى وحدة أخـلاقية وسياسية للعواطف والأفعال الانسـانية اذا لم نحقق قبل ذلك التماسـك المنطقى فى الافـكار والعقول . فالوحـدة الفكرية شرط الوحدة الأخلاقية . فالنافع اذن هو أولا تحقيق الوحدة الفكرية . وانشاء هذه الوحدة هو الموضوع الصحيح للفلسفة .

ولما كانت العلوم قد قامت على الفكرة الوضعية للقانون الطبيعى، ففيها تجانس معين يحمل على الاعتقاد فى امكان توحدها فى المجال العلمى نفسه . ولكن هذا وهم خطير ، لأن العلوم مع تماثلها فى مناهجها فهى

بالنسبة لنا منفصلة ولاريب بعضها عن بعض تبعا لموضوعاتها . ونفس الضرورة التى حملتنا على الرضا بتماثل مناهجها والعدول عن تطابقها، هى السبب فى التعدد الذى لا مرد له بين موضوعاتها . والعلم باعتبار أنه حاجة من حاجات العقل البشرى واحد ، ولكنه كثير متعدد بالضرورة عند تحقيقه . فليس ثمة ولن يكون ثمة شيء واحد يسمى «العلم» ، بل ليس ولن يكون هناك أبدا الا علوم ، هى العلوم الستة الأساسية التى فصلها فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» .

فأن نعهد الى العلماء تحقيق الوحدة الفكرية للانسانية أمر مستحيل ، اذ للعلماء من حيث انهم علماء اتجاهات تعارض تلك الغاية السامية . فهم يؤثرون التخصص ، ويقطعون أوصال الواقع ، ويتجاهل أو يزدرى بعضهم بعضا . هذا الى أن كلا منهم يرى فى دراسته الخاصة العلم بمعنى الكلمة ، فيحاول كل منهم فرض منهجه كما هو على سائر العلوم الأخرى . فالرياضيون مثلا وقد افتتنوا بما أصابوه من نجاح فى ميدانهم ، سائرين من الأجزاء الى المجموع ، يريدون نقل وجهة نظرهم المادية الى علم الحياة وعلم الاجتماع ، والواجب على العكس أن نتجه فى هذين العلمين من المجموع الى التفاصيل . ان عقل الرياضيين الذى يتصف فى آن واحد بالفوضى والضيق والتسلط والاستبداد لهو أسوأ نكبة على الانسانية .

اضف الى ذلك أن العلماء يميلون الى مزاولة العلم للعلم ، وينتشون ببراعة كشوفهم حتى اذا لم تصلح لأى شيء، وينشدون الدقة فى موضوعات تافهة ، وينصبون لأنفسهم مشاكل وهمية لا حصر لها لاظهار مواهبهم فى الهواية .

لهذه الأسباب كلها ، لايستطيع العلم أو على الأصح العلوم أن تنظم نفسها بنفسها ، بل يجب على الفكر أن ينظمها من خارج .

فاذا كان التركيب المباشر الموضوعى للعلوم مستحيلا ، فلم يبق الا محاولة التركيب الذاتى ، وهو تركيب لايتم من وجهة نظر الأشياء بل من وجهة نظر الانسان الذى يستعين بالعلوم على بلوغ أهدافه الخاصة . وآخر العلوم تكوينا ، ذلك الذى ابتكره أوجست كومت ، هو الذى يقدم فى نظره عناصر هذا التركيب .

وللقيام بهذه المهمة يتخذ علم الاجتماع من لاهوت العصور القديمة نموذجا ، ذلك اللاهوت الذى وحد بين العقول بوساطة مبدأ شخصى ،

كان الخيال هو الذى قدمه ، وعلينا الآن أن نعدل عمل رجـال الدين معتمدين على الوقائع وحدها وعلى العقل وحده .

بذلك يصبح مبدأ التنظيم المفهوم الاجتماعى بلا منازع نعنى فكرة الانسانية . فالانسانية من وجهة نظر مكانية لاتوجد الا فى أجزائها وهى الأفراد الموجودون فى الواقع ، أما باعتبارها كلا قائما فى الزمان ، فانها تتجاوز مظهرها فى المكان .

لقد اقتضى تعميم فكرة العلم السير بالضرورة من أسهل العلوم الى أعقدها ، ولكن ترتيب العلوم يقتضى النزول من علم الاجتماع الى العلوم الدنيا .

وفكرة الانسانية هى التى تنظم بوساطتها أولا الوقائع الاجتماعية ولما كانت هذه الوقائع متفرقة فى المكان فقد ارتبط بعضها ببعض بفضل علاقة خاصة هى علاقة التتابع ، أو التضامن بين الماضى والحاضر والمستقبل . وينشأ تعاقب الأحداث الانسانية عن سببين ، أحدهما خارجى هو انتقال التجارب البشرية من جيل الى جيل ، أى التقاليد ، والثانى داخلى هو غريزة الكمال المشتركة بين الناس . ففكرة التقدم عن طريق الاحتفاظ بالقديم ، وعن طريق الترتيب ، هى مبدأ تنظيم الظواهر الاجتماعية .

وهذه الفكرة نفسها يمكن أن تستخدم شيئا فشيئا لتنظيم العلوم الدنيا ، التى يجب أيضا أن يكون غرضها وقواعدها السعادة الانسانية ويجب على هذه العلوم ألا يغيب عن بالها أنها صنعت بيد الانسان ولخيره لهذا يجب أن تستبعد كل تفكير نظرى لاينصرف بوجه خاص الى تحسين الأحوال الانسانية ، ولايكون انسانيا فى موضوعه . ولايجب أن تفسح المجال لفضول الهواة فى بحث قوانين الطبيعة . ولتجعل شعارها :التفكير قبل التدبر .

لن توجه جميع هذه العلوم نحو الخير الاجتماعى فقط ، بل ستقوم بينها علاقات خاصة تربط بين الغاية والوسيلة فيحدد كل علم من العلوم الراقية المشاكل التى يجب على العلوم الدنيا معالجتها ، والمدى الذى يحسن أن تمتد اليه بحوثها . وفى مقابل ذلك تطبق دون قيد القوانين التى تضعها العلوم الدنيا على العلوم الراقية ، اذ أساس خصوصية هذه العلوم وشرط وجودها هو نفس القوانين التى تتجاوزها حين تضاف اليها .

وهكذا تتجه القوانين الطبيعية اتجاها وضعيا بحتا ، أى من جهة النافع والواقع على حد سواء . وسيحفظ بالنسبية التى أثارها النقد الفلسفى عن المعرفة الانسانية ، لا على المعنى السلبى العاطل من أن الظاهرة مشروطة بظاهرة أخرى ، بل على هذا المعنى الوضعى من أن كل معرفة نسبية الى الانسان ، فليس لها دلالة الا كأداة مباشرة أو غير مباشرة لكماله . وهذا مذهب عظيم النتائج ، لأن الرياضيات التىأرادوا أن يجعلوا منها تاج العلوم ، تتراجع الى المرتبة الأخيرة فى سلم معارفنا .

هذا هو ترتيب العلوم الذى يجعل علم الاجتماع ممكنا . وبتحقق هذا الترتيب التماسك الذهنى والوحدة والفكرية التى بدونها يستحيل تجديد الجماعات .

وهذا هو النطاق الذى تقف عنده الفلسفة . فهل يكفى الآن وقد بلغنا الوحدة الفكرية أن تنشأ الوحدة الأخلاقية والسياسية من تلقاء نفسها ؟ او هل من الضررى لتحقيق هذه الوحدة العليا أن يتزود المرء بموارد جديدة ، وأن يلجأ الى قوى من طبيعة أخرى ؟

***

حين استخدمت الفلسفة فى التركيب الذى اضطلعت به المعطيات التى تقدمها العلوم اليها ، لم تكلف نفسها مشقة البحث فى شروط هذه المعطيات نفسها . وقد وجدت الفلسفة فى علم الاجتماع مبدأ لتنظيم العلوم يصلح لتحقيق الوحدة الفكرية بين الناس . ولم يكن عليها أن تبحث لتحقيق ماتسعى اليه عن علة وجود المجتمع وعن طبيعة مصيره وأصله . ومع ذلك فلا مناص للانسان من اجراء هذا البحث اذا أراد أن يعمل على تجديد المجتمع بالفعل لا بالنظر فقط . فالعلوم تقدم المادة التى تقوم الفلسفة بتنظيمها . ولكن هذا العمل كله يظل مجردا مشروطا اذ من ذا الذى يضمن لنا وجود المجتمع وبقائه كما يفترض العلم .

يدلنا التاريخ على مجتمعات ظهرت الى الوجود ، فمن الذى أنشأها ؟ أهو العلم أم الفلسفة ؟ تدلنا الملاحظة على أنه الدين . وعلم الاجتماع مدين بموضوعه وعلة وجوده الى التأثير المستمر للدين . فهل يستمر هذا الموضوع فى البقاء اذا اختفى الدين ؟ وهل تبقى النتيجة موجوده اذا ذهب السبب ؟

انظر الى الطبيعة الانسانية ، تر أن ما فيها من عقل عاجز عن خلق الرابطة الاجتماعية أو الاحتفاظ بهـا . ولم تسـتطع أرقى التواليف الفكرية سوى تنظيم الأثرة والعزلة . على وجه العموم لايفعل العقل الا الترتيب والتنظيم دون التوليد . أما الذى يخلق فهو القلب . فالقلب موجود بالضرورة فى أصل ذلك الخلق الأعلى ، وهو الكائن الاجتماعى .

لا ينبغى أن نخلط بين القلب وبين الغريزة ، والطبيعة ، والواقـع المجرد . ومن سمات الطبيعة الانسانية كما نعرفهـا مباشره أن أقـل الغرائز منزلة وأشدها أثرة هى التى تسيطر على ميول التعاطف والايثار التى هى أعظم شرفا . لاشك أن هذه الميول موجوده فى أصـل الفطرة شأنها شأن غريزة الأثرة ذاتها ، ولكن ليس لتلك الميول مافى الأثرة من طاقة ومثـابرة . فالمشاركات الوجدانية وحدها هى التى تسـتطيع أن تولد الحالة الاجتماعية ، وأن تحتفظ بها بالضغط على الدوافع المتنافرة للغرائز الفردية .

وجود المجتمعات اذن مرتبط بحالة ليس فى امكان الغريزه أو العقل تحقيقها . وعلينا أن نلتمس لنزعة التعاطف الانسـانية معينا يدعمها ويرفعها فوق غريزة الأثرة ، وهـذه هى المعونة التى قدمتها الأديان فى الماضى . لقد حققت الأديان بطريقتها الخاصـة وحـده القلوب ، وهى شرط وحدة العقول . ويجب أن يستخلص الكيان الانسانى من تلك المؤسسات القديمـة ويحتفظ به ، مادامت المعتقدات التى قامت على أساسها قد حكم عليها بالزوال . فهذا هو الدين — بعـد أن يجـدد نفسـه — الذى يقدم المبدأ الأول فى تجديد المجتمعات .

أما المنهج الذى نتبعه فى اجراء هذا التجديد فهو استخلاص العنصر الوضعى الانسانى الثابت من العناصر السلبية الهرمة التى تحتويهـا الأديان التقليدية ، والتى اتخذت من ذلك العنصر الوضعى مطية لها . وبذلك يكتمل المذهب الوضعى ، ويتوجـه على هـذا النحـو الدين الوضعى .

***

تتلخص جميع تعاليم الأديان فى معتقدين : الله ، والخلود ، فمـا المضمون الوضعى لهذين المعتقدين ؟

فكرة الله ، من جهة أنها تعبر عن الحاجة الواقعية للانسان ، هى

فكرة موجود كلى عظيم أزلى به تتصل نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية المتنافرة حتى تتجه الى الائتلاف معه والاتحاد بــه .

وفكرة الخلود الوضعية هى مشاركة أهل الحق والعدل ، نعنى أولئك الذين أحبوا فى هذه الحياة الله وغيرهم من الناس حقا وفعلا ـــ فى جانب من الحياة الأزلية للموجود الالهى .

لايجد المذهب الوضعى مشقة فى ايجاد موضوع ذى وجهين ، واقعى وقريب المنال ، يمكن أن يحقق هذه الشروط . هــذا الموضوع ليس بعيداً عنا ، انه قريب منا ، انه فينا : وليس هو شيئا آخر الا . الانسانية .

لقد تصور الناس غالبا الانسانية أنها فكرة بسيطة كلية ، فكانت بذلك تجريد المدرسيين أى صــــورة فارغة ميتة . ويمكن أيضا أن نفهم الانسانية على أنها مجموع الناس الذين يعيشون بالفعل ، وعلى هــــذا المعنى الانسانية شيء واقعى . ولكن كيف تسيطر هذه الفكرة على الأفراد الموجودين بالفعل الى الحد الذى تحمــل فى طياتها الله والخلود اللذين يتطلعون اليهما ؟

ولكن الانسانية ، كما تقدم لنا فى تمام عظمتها ، شيء آخر يختلف عن تجريد المدرسيين أو مجموعة أفراد فى المكان . فالانسانية استمرار وتضامن فى الزمان . وهى تتألف من كل ما أحس به الناس وفكروا فيه وقدموه من خير وفضل وباقيات صالحات . انها الموجود الذى يسمو على المكان ، والذى تتركز فيه جهود الأفراد العــابرة والمتقلبة ، بعــد تطهيرها وتنظيمها ، والذى تصبح معه هذه الجهود حياة خالدة وأثــرا باقيا .

اذا فهمت الانسانية على هذا النحو أفتكون هى نفسها الاله الذى ينشده الناس ، أى الموجود الحق العظيم الأزلى ، الذى يتصلون بــه اتصالا مباشرا ، ويستمدون منه الوجود والحركة والحياة . وعن هذه الذخيرة من القوى الخلقية المتجمعة على مر الأجيال فى هذا الموجود ، تفيض الى القلوب الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة . فالانسانية هى الموجود العظيم الذى يسمو بنا عن أنفسنا ، ويضيف الى ماعنــدنا من تعاطف قدرا فائضا من القوى التى يحتاج ذلك الميل اليها لاخضاع ميول الأثرة . وفى الانسانية يتحاب الناس ويتآخون .

تم فى الانسانية يستطيع النـاس أن ينعموا حقـا بالخلود الذى يتطلعون اليه . ذلك أن الانسانية تضم اليهـا كل مايطابق جـوهرها وتحتفظ به وتتحد معه ، وكل مايجعلها أعظم وأجمل وأقوى . وما نسيج الانسانية الا أفكار الناس الواقعيين وعواطفهم ، وهى تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء . هؤلاء الأموات يعيشون فى ذكرى الأجيال الحاضرة ، وانها لذكرى متحركة فعـالة مؤثرة . فالأمـوات يؤثرون فى الأحياء بما يبعثونه فيهم من غيرة نبيلة تدفعهم الى أن يكونوا جديرين بالانضواء تحت لواء أجدادهم العظام .

حقا لن يصبح هذا الاله مشخصا، ولن يصبح هـذا الخـلود موضوعيا ، لأن المذهب الوضعى ينكر هـذه المعتقدات الموحى بهـا من الأديان السماوية ويعدها خيالية . ولكن كيف نبلغ الدين الصحيح عن هـذا الطريق ؟ وكيف يقاس الاله المحـدود الأنانى المتعالى عن العالم صاحب الهوى ، بالانسانية ، وهى كلها لجميع الناس ، وداخلة فى العالم وهى مع تساميها واحدة حقا مع أحقر الناس ؟ وماقيمة الاسـتمرار المادى فى المكان الى جانب الحياة المتصلة فى الزمان وفى الضمائر ، هذه الحياة التى تحقق وحدها أعز رغبة لقلب الانسان ، الا وهى اتحـاد النفوس فى الأزل ؟

فاذا كان هناك دين يحقق بطريقة يقينية نهائية الفطرة الدينية الأولية التى لا غنى عنها فى الطبيعة البشرية فهو المذهب الوضعى أو دين الانسانية .

ليس هذا الدين تجريدا ، وانمـا هو حيـاة ، انه النمو الفعال للايثار والمحبـة . ولكن المنهج الذى يجب اتباعه فى اقامة هـذا الدين بطريقة فعالة له أهمية عظمى . وقد كانت المحبة موضوع الأديان السابقة أيضا ومع ذلك قضى على تلك الأديان فى صورتها التقليدية ، اذ لا حيـاة لأى مؤسسة لاتحترم قانون شروط الوجود . وكما يجب على الفلسفة كى تكون وضعية ثابتة أن يسبقها العلم الذى تتلقى منه نفس المادة التى تقوم بتنظيمها ، كذلك الدين يجب لكى يكون باقيا أن يعتمد على العلم والفلسفة . يجب على الدين أن يعمل فى العالم الواقعى والمعقول حيث يجد فى هذا العالم شروط عمله .

ويتجه الدين كالحال فى العلم والفلسفة من المحسوس الى المجرد ، لا من المجرد الى المحسوس . وبذلك تستبعد هذه الشفقة الدارجة التى

ليس لها من دافع آخر سوى الفكرة المجردة الغامضة عن الجنس البشرى . وهى فكرة مدرسية باطلة يخلصنا المذهب الوضعى منها . فاذا وضعت الانسانية «أوليا» Aprioti فلن تكون الا مبدأ ميتافيزيقيا أنانيا ونوريا ، يجنح تطبيقه الى تحطيم التعبيرات الجزئية والمحسوسة للانسانية ، والتى كان للعصر اللاهوتى فضل تحقيقها .

والمحبة لايمكن نقلها بطريق فكرة ، لأن المحبة تنشأ من صلةالناس بعضهم ببعض ، وبخاصة من صلة الرجل بالمرأة . وينبغى أن نبدأ من هذه الصلة اذا شئنا أن تنبعث المحبة فى النفس وتنمو حبة فعالة ، لا مجرد فكرة هى تجريد جدب من المناطقة . فكما أن تعميم فكرة العلم يتحقق ببسط صفات العلوم التى تم تكوينها على العلوم المطلوب تكوينها — فيما عدا التصحيحات الواجبة ، وكما أن التنظيم الفلسفى للعلوم يتحقق مبتدئين من العلم المباشر نفعه وهو علم الاجتماع ، ثم نازلين فى سلم العلوم باعتبار أنها وسائل بالاضافة الى الغاية الاجتماعية ، كذلك المحبة تنشأ رفقا للقانون الطبيعى من العلاقات الجنسية ، وتتسع شيئا فشيئا وتعم مع بقائها واقعية ، اذا سارت من موضوعها الأول فى تتابع ونظام نحو الموضوعات الأكثر اتساعا وأشد تعقيدا مما يقدمه عالمنا لها . وهناك أربع مراحل اساسية ينبغى أن تمر بها المحبة كى تتحقق فى تمام صورتها وأعظم قوتها . هذه المراحل هى : صلة الفرد بالفرد، وبالأسرة ، وبالوطن ، وبالانسانية .

فاذا اجتزنا هذه المراحل من الارتياض وأحببنا الانسانية حبا شديد السمو والواقعية على سواء ، عندئذ فقط يعيش فينا الموجود الأعظم ويسيطر علينا ويحكمنا . ثم تتحول طبيعتنا بتأثير هذه القوة الحاكمة التى لايمكن مقاومتها فيرتفع الايثار على الأثرة . ويصبح حبنا لأخواننا بعد أن نتصل بالله عملا لا نظريا ، وتلقائيا لا مفروضا ، لأن الله هو الذى يؤلف بين القلوب .

***

واذا كان الواقع — كما رأينا فى المحبة — هو كل شىء ، وكان النظر البحت لايهم ، فلاينبغى اغفال شىء مما يمكن أن يسهم فى توليد هذا الواقع ونموه . لذلك لم تجمع الأديان التقليدية فى النفس الانسانية بين العاطفة والخيال عبثا . فالعاطفة والخيال هما المحركان للنفس ، وهما اللذان يجعلانها تهتز وتحيا ، أما الأفكار فتجعلها تزدهر فقط . ولقد كان الخطأ الذى وقع فيه رجال الدين أنهم اتخذوا من أوهام الخيال

حقائق وافعة ، عندما غابت عن أعينهم نظرية الوافع . أما بعد أن استقر الانسان فى حصن حصين من العلم الصحيح والفلسفة الصحيحة فليس له أن يخشى الخيال ، اذ يستطيع أن يعهد اليه بدور لم يكن الميتافيزيقى الحائر ليجرؤ أن ينسبه اليه . لن يكون الوهم مضللا حين يعلم المرء أنه وهم ، وحين يكون مستعدا أن يقفه عند حده اذا حاول اتخاذ مكان الحقيقة . ومن فطرة الانسان أن يتأثر بالأوهام التى يعلم أنها أوهام اثرا لايقل عن تأثير الأوهام التى يعدها حقائق . والخيال لايطلب الحق بل يعكس أنفسنا فى داخل الأشياء حتى اذا استحالت الى مدركات تروفه نقل الخيال دفعته الى القلب والى الارادة .

فالمذهب الوضعى بعد أن قضى على المعتقدات التى تلبس ثوب الحقائق ، لم يعد يخشى أن يعيد الى الحياة مذهب الفتيشية الخيالى على أنه معين عملى تابع للمبدأ المعقول فى الدين . فهو يعيده باعتبار أنه وسيلة مطابقة للطبيعة البشرية ، تحقق هذا التنظيم المحسوس والمثمر للعواطف ، الذى بدونه تظل الوحدة التركيبية النهائية — وهى شرط تجديد المجتمعات — فكرة مجردة .

الحق لن تكون التميمية (من التميمية) الفتيشية Fétichisme التى يعيدها كومت الا ضربا من الخيال الشعرى . فهى عبارة عن خلع — على سبيل الفرض — ارادات — تشبه اراداتنا — فعالة خيرة فى الكائنات الموجودة فى الطبيعة .لأن الانسان يشعر بعزلة شديدة فى الطبيعة اذا لم تكن الا مظهرا لقوانين عمياء من يد القضاء . وهو يحتاج لكى يعمل بشوق ولذة الى اعتبار نفسه محوطا بأصدقاء يفهمونه ويشدون أزره . فمن الخير له اذن أن يتخيل فى قوى الطبيعة كائنات تماثله وتشاركه العاطفة . فلابد من ارادات تكمل القوانين .

من أجل ذلك لن تتجه عبادة المذهب الوضعى الى ذكرى أبطال الانسانية فقط ، بل ستكون موضوعاتها الأساسية : الموجود الأعظم أو الانسانية ، والمعبود الأعظم أو الأرض ، والبيئة العظمى أو المكان . هذه الأقانيم الثلاثة تكون ثالوث المذهب الوضعى . وكذلك من حق كل قانون طبيعى أن يصاغ فى رموز بضرب من الوهية وننسة تخلب الباب الخيال.

الفصل الثانى

تأويل المذهب

هذا هو مذهب أوجست كومت من جهة اتصاله بالعلاقة بين العلم والدين . ويبقى علينا بعد ذلك أن نتفق على دلالته .

يذهب كثير من المفسرين الى أننا يجب أن ننظر اليه من جانبه الذى هو عليه بالفعل ، لا على أنه مذهب بمعنى الكلمة ، بل على أنه تعبير عن عواطف صاحبه القلبية العابرة ، واننا اذا حذفنا — وهو الأليق — من المذهب هذا الجزء القصصى ، لم يبق فى نهاية الأمر من دين أوجست كومت الا ماكان موجودا من قبل فى علم الاجتماع الذى نادى به ، أى الانسان ، وبالتحديد الانسان الاجتماعى باعتبار أنه مقياس المعرفة الانسانية وقاعدة لها .

ويذهب غيرهم الى أن للمذاهب والمؤسسات الدينية مكانة عظمى فى فلسفة كومت ، لأنه ميز تمييزا قويا بينها وبين النظريات الفلسفية بمعنى الكلمة . وهم يعترفون بالدلالة الخاصة التى نسبها كومت للدين، ولكنهم ينكرون أن مذهبه الدينى يتصل منطقيا بمذهبه الفلسفى .

***

اذا وازنا بين الجانب الدينى من مذهب كومت وبين علم الاجتماع عنده ، فهل نجد أنه أتى فى ذلك الجانب بمبدأ جديد حقا ؟

لاينبغى — كما يقال — أن نضللنا الالفاظ . فأوجست كومت يتحدث عن أمور شخصية ، عن العاطفة ، عن القلب ، عن الأخلاق ، عن الأزلية ، عن الدين . الحق ليس الأمر فى هذه النظريات التى تلبس ثوب التصوف فى الظاهر الا الامتياز الضرورى لوجهة النظر الاجتماعية

والانسانية فى البحث العلمى وفى الحيـاة . ولما كان كومت قـد حـكم باسـتحالة ترتيب العلوم من وجهـة نظر الأشـياء ، أو وجهة النظر الموضوعية ، فانه يسمى وجهة النظر التى يصطنعها شخصية ، وتنطوى هذه الوجهة على تنظيم العلوم لفـائدة الانسان . من جهـة انسـانية خالصـة .

كذلك مايسميه القلب ليس الا لفظة تقليدية تستعمل فى الدلالة على العاطفة الاجتماعية وحب الغير ، فى مقابل حب النفس . ويـرى كومت أن الميتافيزيقيين قد خطوا من شأن العقل حين طابقوا بينه وبين النظر الفردى . ولذلك فانه سيستخدم لفظ القلب الذى يعارض به عادة العقل ، للدلالة على وجهة النظر الاجتماعية بعد أن حلت محل وجهة النظر الميتافيزيقية . على أن اعتماد العقل على القلب لايدل عنده على شىء آخـر الا التزام تنظيم البحوث العلمية فى سـبيل المنفعـة الاجتماعية بتأثير العاطفة الاجتماعية .

فاذا كان الأمر كذلك فان الطفرة التى يبدو أن كومت قد قام بها ذاهبا من الفلسفة الى الأخلاق والى الدين لن يكون لها وجود ، اذ لن يزيد فى الواقع مافى الأخلاق والدين عنده شيئا على ما فى علم الاجتماع .

أيتفق هذا التأويل مع فكر كومت ؟

يمكن أن تحل المسألة فورا اذا أخذنا بعين الاعتبار نفس تصريحات كومت ، فقد أعلن بكل ما أمكنه من قوة والحاح أنه ابتداء من سنة ١٨٤٥ سيعالج الامور من زاوية أخرى ، متبعا منهجا جديدا يختلف عن الاول . وهو يتحدث فى أكثر من موضع عن تطوره العاطفى ، وبعثـه الخلقى ، وحياته الثانية . وهو يميز بين الفلسفة الوضعية التى لم تكن الا تمهيدا وبين المذهب الوضعى أو دين الانسانية الذى يشتمل وحده على جميع عناصر التجديد الاجتماعى .

ولكن قد تكون شهادته موضع شك ، اذ لم يكد يلقى سنة ١٨٤٤ ـ ١٨٤٥ كلوتيلد دى فو Clotilde de Voux حتى استولى على قلبه ذلك الانفجار العاصف الذى جعل حكمه مضطربا . وفضلا عن ذلك فقد كان مخبولا ، وظل عرضة للانتكاس . وكانت علته بالتحديد اضطرابا عميقا فى العواطف جعله لايحس وزن الجـانب الواقعى للعاطفة فى نمو تفكيره الفلسفى .

يجدر اذن اختبار مراحل مذهبه المختلفة فى ذاتها مع موازنة بعضها ببعض .

اذا نظرنا الى نتائج كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» وجدنا المنهج الوضعى معروضا بشكل يتجه فى أساسه الى سيادة روح الشمول على روح النفصيل (١) . وهو يعالج الفرد طبقا لهذا المبدأ معالجة مجردة بحتة . انها الميتافيزيقا ، هذا التأليه للمذهب الفردى الذى رفع الفرد كما يعيش فى الواقع ، وحفظ بذلك أثرة الانسان الطبيعى وسما بها . أما فى الفلسفة الوضعية فلايوجد واقع الا الانسانية ؛ وبخاصة فى المرتبة الفكرية والخلقية (٢) .

على هذا النحو يحدثنا كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » . أما لغة كتابه «نظام فى السياسة الوضعية» فهى مختلفة كل الاختلاف .

يبحث كومت فى ذلك الكتاب عن الشروط الكفيلة بضمان التأثير المستمر لعظماء خدام الانسانية ، الذين يختفى أثرهم من عالم المكان ويظل وجودهم باقيا على مر الزمان . انهم يكونون بهذا المعنى موجودا حقيقيا يتزايد باستمرار ، بشرط ظهور صفوة جديدة تسير فى موكبهم . وهنا ينبغى أن نتجنب الوقوع فى متاهة مباحث الوجود . فالوجود المؤقت أو الشخصى لايكفى نفسه بنفسه . وكل عضو فى الوجود الأعلى يفترض بالضرورة وجودا موضوعيا ومكانيا . فالانسان يستخدم الانسانية معينا له فى أثناء حياته الراهنة ، قبل أن يستخدمها باعتبار أنه عضو بعد موته . اننا لنجعل أمواتنا أحياء حين نعيش معهم ، ولايعفيهم فضلهم العظيم من افتقارهم الى عبادتنا اياهم حتى يصبح فضلهم محسوسا . ولاريب أن الفرد لاتبرز قيمته الا بمقدار مافيه من شبه بالموجود الاعظم . ولكن الفرد نفسه هو الحفيظ الحاضر للوجود ، وهو بهذه الصفة قطعة ضرورية من الأزلى .

ولا يمكن اعتبار الموجود الأعلى حتى فى وجوده الذاتى كليا وغير شخصى . وحيث ان هذا الموجود الأعلى لايؤثر فى الواقع مباشرة الا بوساطة أعضاء موضوعية هى الموجودات الفردية ، فان بعض هذه الأعضاء التى أحسنت القيام على خدمته فى عالمنا تصبح — بعد وجودها

---

(١) الدرس السابع والخمسون .

(٢) الدرس الثامن والخمسون .

المكانى ــ ممتلة شرعية له . وبذلك تصبح عبادة بعض الأفراد ، وهم الأبطال ، جزءا أساسيا من عبادة الانسانية .

صفوة القول ، لما كانت هذه النخبة الممتازة وهم فى هذه الحياة يكونون نوعا من تشخص الموجود الأعلى ، فهم جديرون بالاحترام حتى فى الوقت الحاضر ، بشرط أن نستبعد بالفكر النقائص التى كثيرا ماتغير أفضل الطبائع فى هذا العالم (١) .

العنصر الجديد الذى يقدمه ههنا المذهب الدينى شديد الوضوح فالفرد الذى صرعته الفلسفة الوضعية ، يرفعه المذهب الوضعى أو الدين الوضعى . الفرد يلعب الآن دورا لا غنى عنه كشرط للوجود الموضوعى ، وللفعل المؤثر ، وللنمو لهذا الموجود الأعظم الذى اقتصر علم الاجتماع على النظر اليه كفكرة مجردة .

وعندئذ تنطوى هذه المصطلحات وهى : الشخصى ، الخلقى ، القلب الحب ، والدين فى دلالتها الدينية على معان لم يكن علم الاجتماع ينطوى عليها .

لقد اقتصر علم الاجتماع على ملاحظة أنه لولا امتياز الملكات الوجدانية على الملكات العقلية ماعقلت فكرة الكائن الاجتماعى . فعلى أى شىء يعتمد هذا الامتياز ؟ وهل من الممكن تحقيقه ؟ واذا تحقق فهل يمكن أن يبقى بطريقة يقينية ؟ لم يدر علم الاجتماع عن هذا كله شيئا .

ونحن نعلم الآن أن القلب ينطوى على غريزة تسمى الغريزة الدينية بمقتضاها يستطيع الفرد أن يعيش مع الأموات ، وأن يتمثل فضائلهم ، فيصبح بذلك قادرا على التغلب على أنانيته ، والشعور فعلا بالعاطفة الاجتماعية . ولم يكن علم الاجتماع الا التصور المجرد للرابطة الاجتماعية التى يحققها الدين . وهو وحده الذى يحدث فى الأفراد التحول الضرورى ليصبحوا دعامات فعالة لمجتمع لايوجد الا فى الأفراد وبالأفراد .

* * *

يلوح اذن من الصواب موافقة أوجست كومت على أن نظريته الدينية تأتى بشىء جديد مختلف عن فلسفته الخالصة . وهنا تنشأ صعوبة أخرى . أكان كومت على حق فى مذهبه الدينى ، دون مغالاة فى

---

(١) نظام فى السياسة الوضعية ، الاستاتيك الاجتماعى ، الفصل الاول .

مزاعمه عن أصالة مذهبه ؟ أصحيح أن هذا المذهب يختلف عن فلسفته ولايلتقى معها فى الواقع بأى اتصال ، أم على العكس يناقضه حتى لينتهى الى الرجوع الى نفس المذاهب اللاهــوتية ومذاهب المشــبهة ، وهى المذاهب التى حكمت عليها الفلســفة الوضــعية حكما لايقبل نقضــا ولا ابراما ؟

اذا وازنا بين المذاهب والمبــادىء والاتجــاهات العامة للتفكر فى كتابات أوجست كومت الأولى والأخيرة ، شعرنا بسهولة بهذا الأثر ، وهو أن العلاقة بين الفلسفة والدين ليست عنده مجرد اختلاف بينهما، ولكنها تعارض شديد . فنحن نجد من جهة منهج العقل ، ومن جهــة أخرى منهج القلب ، هذا يعنى عناية فائقة بالبرهان . وتحقيق فكرة العلم ، وذاك يعنى بالالهام والكشف والمعرفة الصوفية المباشرة . هناك نجد العبادة الاجتماعية للحياة والعمل والنفع ، وهنا نجد القلب القائم على المبدأ الحاكم للأمور الانسانية ، ونجد الحب الذى لايتميز عن الفكر والعمل فقط بل يسمو عليهما .

يقال الى جانب ذلك انه من العسير عدم اعتبار كل هذه الاختلافات دليلا على ثورة حقيقية ، اذا لاحظنا أنها تحصل فى نفس الوقت الذى تحصل فيه الحادثة العاطفية التى أدت ، كما قال كومت نفسه ، الى انقلابه التام ، نعنى لقاءه كلوتيلد دى فو (١) . وقد تأثر كومت فى حبــه المريض لهذه المرأة التافهة تأثرا مفاجئا — ولكنه قوى — أصــاب حياته كلها . هذا التأثر يفسر لنا تغيير نغمة الفيلسوف ، كما يدل على خطورة التغيير . ويمكن أن نستخلص من النظــر فى ســيرة مؤسس الفلسفة الوضعية ، الهائم بحب كلوتيلد دى فو ، حياتين ومنهجين ومذهبين ، لايمكن اتفاقهما عقلا .

حقا لا يمل كومت نفسه من أثبات عكس ذلك . فهو يبين أن التنظيم العظيم الذى سيتم فى عصره ، يجب أن يشمل مجموع العواطف الانسانية كما يشمل جميع الأفكار . وأن تنظيم الأفكار يجب أن يكون سابقــا معتمدا فقط على العقل ، أما تنظيم العواطف فانه يتطلب توجيها جديدا لا للفكر وحده بل للنفس بأسرها ، بحيث تكون العاطفة التى يشعر المرء بها فعلا هى وحدها القادرة على تحقيق ذلك التنظيم . ولقــد أكــد أوجست كومت بقدر طاقته وفى وضوح الوحدة القوية التى نسبها الى

---

(١) اكتوبر سنة ١٨٤٤ وأغسطس ١٨٤٥ .

كتابه «نظام فى السياسة الوضعية» حين وضع على رأس مقدمته عبارة الفريد دى فينى : «ما الحياة العظيمة ؟ انها تفكير الشباب الذى تحققه السن الناضجة» .

ولكننا لانستطيع أن نوافق الفيلسوف فى حكمه . لأن عظماء المفكرين يمتازون بالتوفيق بين مراحل حياتهم الفكرية المختلفة وتنسيقها مهما تكن متفرقة متباينة .

لكى نعرف هل تناقض كومت مع نفسه ، وهل أتم مبادىء فلسفته فى مذهبه الدينى أو حل هذه المبادىء يجدر أن ننظر الى شخصه والى فلسفته فى مجموعها .

من الملاحظ أنه منذ بدء تأمله الفلسفى ، ولم يكد يتجاوز العشرين من عمره ، كان مهتما كرجال عصره باعادة تنظيم المجتمع ، فأدرك الخطأ البين الذى يقع فيه المرء حين يواجه حل هذه المشكلة منفصلة عن مشكلات أخرى سابقة يجب أن تحل قبل ذلك . وقد نشر سنة ١٨٢٢ ، وهو فى الرابعة والعشرين رسالة بعنوان « خطة الاعمال العلمية اللازمة لتنظيم المجتمع» ، نجد فيها بذور علمه الاجتماعى . فهو يرى بوضوح أنه على العكس مما كان يقال فى القرن الثامن عشر من أن القوانين هى التى تصنع الأخلاق ، يجب أن نقول : تعتمد النظم على الاخلاق ، وتعتمد الأخلاق على الاعتقادات .

وهكذا نجد أن الآراء العلمية والنظرية التى سيتناولها ليست عنده غاية بل وسيلة — ولو أنها منحرفة فى الظاهر الا أنها ضرورية فى الواقع — لاعداد التنظيم الاجتماعى الجديد الذى يعتبر وحده الغاية الصحيحة .

لم يكن من الواجب أن تشغل هذه الآراء تفكيره الا عددا قليلا من السنين ، ولكن حدث له شىء شبيه لما حدث لكانط حين عزم على كتابة مقدمة نقدية للميتافيزيقا فى بضعة شهور ، فاستغرق أحد عشر عاما فى تأليف الأثر الذى لم يكن شيئا آخر الا «نقد العقل الخالص» . كذلك أنفق كومت فى تصور الجزء التمهيدى الذى فكر فيه ، وتحريره ، ونشره عددا من السنين يمتد من ١٨٢٦ الى ١٨٤٢ .

لم يكن ذهن الفيلسوف فى أثناء هذه المباحث الطويلة ساكنا لايتحرك اذ عزم على تحقيق وحدة الفكر ، فى نفسه وفى الانسانية . فرأى — مع

الغرابة ـ أن هذه الوحدة لا يمكن بلوغها بتنظيم موضوعى للمعارف ينتم بوساطة مبدأ مادى . فهناك تداخل واضح فى سلسلة العلوم، بين العلوم الطبعكيموية التى تبدأ من الأجزاء الى المجموع ، وبين علم الحياة الذى يسير من المجموع الى الأجزاء. وهناك انقطاع جديد بين علم الحياة الذى يسوده مرة أخرى التناسق فى المكان ، وبين علم الاجتماع الذى يعتبر قانونه الأساسى الاستمرار فى الزمان ، وفى النهاية يضيف كل علم الى مبادىء العلوم السابقة شيئا جديدا حقا ، وهذا هو السبب فى أن تنظيم العلوم ليس ممكنا الا على أنه تركيب يتم من وجهة نظر تخصه بوساطة العقل، وعلى أنه تركيب شخصى بحت . والفلسفة هى علم هذا التنظيم . انها نشاط خاص للفكر يربط الأولية فى ذاتها بعضها ببعض ، بوحدة الغاية وعلاقة الغاية بالوسيلة . كذلك حال الفلسفة بالنسبة الى العلوم انها شيء غير متجانس معها ولا يرد اليها .

ولما كان كومت شاعرا بالطفرة التى اجتازهـا لينتقل من العلم الى الفلسفة، ومدركا بوضوح أن الوحدة الفكرية لايمكن أن تكون تركيبا وأن هذا التركيب ليس موضوعا بل نشاطا للفكر ، فكيف لعمرى تمسك كومت بعد ذلك بأن يستمد العمل من النظر ، موضوعيا وتحليليا ومباشرة؟ لقد كانت فكرته الرئيسية عدم الاقدام على المهمة العملية الحقة ، نعنى الاصلاح السياسى ، الا بعد معرفة جميع الشروط التى تحوطه . وقد اكتشف من قبل أن العقل البشرى يجب أن يتحول من عالم الى فيلسوف حتى يتسنى له أن يتمكن من العمل فى التجديد السياسى للمجتمع . هل يتطلب الأمر وجود شرط آخر ؟ لا شيء أوليا يتطلب أو يستبعد دخول حد وسط جديد .

الواقع أن كتاب « دروس فى الفلسفة الوضعية » يحمل على الشعور بوجود دراسة خاصة تتصل بالشروط الأخلاقية للتجديد الاجتماعى . وهى دراسة لا يمكن تحديد نتائجها أوليا . ولقد رأى كومت بوضوح شديد ، أن امتياز كفة الملكات الوجدانية على الفكرية مما لا غنى عنه ليتحقق الكائن الاجتماعى الذى يفرضه علم الاجتماع (١) . فكيف يضمن هذا الامتياز ؟ هل تحمل الفلسفة الوضعية فى طياتها حل هذه المشكلة بالرجوع الى الدين ، نعنى الى صورة ذهنية يقدمها لنا قانون الأحوال الثلاث على أنها قد تجاوزتها فى الوقت الحاضر ؟

يجب ملاحظة أن كومت ينظر الى اللاهوت والميتافيزيقا فى قانون

---

(١) الدرس الخمسون .

الأحوال التلاث من وجهة نظر المعرفة فقط. وعندئذ يظهران انهما قاصران عن تعريفنا بقوانين الطبيعة. فاذا كان هناك — لا في اللاهوت دون شك، بل في الدين بمعنى الكلمة — بعض العناصر الفائقة على الفكر، والتي لا ترجع الى المعرفة بل الى العمل، فان هذا العنصر يبقى نقيا خالصا حتى لو سلمنا بقانون الأحوال الثلاث ·

أكثر من ذلك، لقد تأسس علم الاجتماع على فكرة تضامن الأجيال الانسانية على مر العصور، فأقام الصلة بين التقدم والنظام، وبين ضرورة عدم الاحتفاظ من الماضي الا ما ثبت تعارضه مع الروح الوضعية، وأن نحتفظ على العكس من هذا الماضي — من الجانب الديني — بكل ما يسمو الى حالة راقية ·

فلا شيء اذن يمنع بعد أن أدخل كومت الفلسفة بين العلم والسياسة أن يدخل الآن الدين بين الفلسفة والسياسة ·

كيف حصل هذا الادراج ؟

حصل ذلك على اثر هوى كومت الرومانسي لكلوتيلد دي فو. وهذه واقعة لا سبيل الى الشك فيها، ولكنها لا تنطوي بالضرورة على الدلالة التي ينسبها اليها الكثيرون ·

ان ضآلة المحبوب، بالاضافة الى مزاج كومت الملتهب بالعاطفة، يجعلان من هذه الحادثة سببا عارضا · ولعل ضغط العمل الفكري الذي استغرق فيه الفليسوف من سنة ١٨٢٦ الى ١٨٤٢ قد أرهقه، فأرهب حسه سنة ١٨٤٥ بتأثير ظرف عادي · والمسألة التي يهمنا معرفتها هي الدور الفلسفي الذي سوف يستخلصه كومت من هذه الحادثة التي تعتبر في ذاتها قليلة القيمة الفلسفية فاذا كان أصل الأفكار التاريخي يشبع فضول الباحثين، فان نتيجته على العموم يسيرة جدا اذا وجب أن نحدد قيمته. وهل تكون نظرية هندسية أقل صحة اذا برهن عليها مجنون ؟.

وعلينا أن نلاحظ أن كومت لم يكن بالضبط مفكرا أو رسولا علميا؛ انه وضعي · وهو بهذه الصفة لا يقبل الا ما كان واقعا ونافعا على حد سواء، ولا ينكر شيئا يتصف بهاتين الخاصتين · ولهذا حكم على الظاهرة الدينية أنها بهذا المعنى وضعية · والانسان يحمل بين جوانحه غريزة دينية، كما توجد عنده ملكة الادراك والتفكير · ويكفي الحب في اظهار هذه الغريزة، لأنه يميل من تلقاء نفسه الى التقديس والعبادة ·

أيمكن أن تتصل هذه العاطفة الدينية اتصـــالا عقليا بالتركيب الفكرى للمعارف ، مما تتطلبه الفكرة العامة للمذهب الوضعى ؟

من المهم ملاحظة أن التركيب الفكرى لا يكاد يتم حتى ينكشف عن نقص حين ننشد تحقيق المجتمع العادى ، لا الامكان النظرى لعلم الاجتماع كعلم فقط • ويجب لكى يوجد المجتمع أن يتغلب الايثار فى الأفراد عــلى الأثرة . ولكن العقل وحده لن يستطيع بلوغ هذه النتيجة . والعاطفة بحسب وجودها فى أصل الفطرة لا تحفل بالترتيب ، بل تذهب الى حد الفوضى • واذا وجب أن نعيد التفكير فى الافكار حتى ننظمها ، فيجب من باب أولى كذلك أن نحس بالعواطف حتى ننظمها •

فالفراغ الذى خلفته الفلسفة وراءها ، أصبح يشغله الدين بشرط أن نأخذ الدين من وجهة نظر المذهب الوضعى •

يسير المذهب الوضعى من المحسوس ، فيبدأ الانسان عندئذ من عاطفة معينة • ويعمم المذهب الوضعى بطريق الامتداد والملاءمة ، مرتفعا بالتدريج من الحقائق البسيطة نسبيا الى الحقائق الأعقد ، ولكنها محسوســـــة دائما • بذلك يبسط الانسان على الأسرة والوطن والانسانية ظلال الحب، متساميا به دون أن يقلل من واقعيته ، ذلك الحب الذى سيشتعل ذات يوم بين الرجل والمرأة بالصلة الطبيعية والخلقية على سواء • فالمذهب الوضعى يلائم بين الوسائل وينظمها من وجهة نظر الغاية . من أجــل ذلك كانت فكرة دين الانسانية هى التى تنظم العواطف، وتسمح للمجتمع أن يأخذ من الأديان القديمة كثيرا من العناصر الواقعــة والنافعة التى اضطرت الى الاختفاء مؤقتا باختفاء اللاهوتيات الباطلة ، عندما فقد الناس قاعدة التمييز بين الصحيح والفاسد فى الأديان التقليدية •

وهكذا يتكون شيئا فشيئا تنظيم دينى شبيه بالتنظيم الفلسفى • حقا لا ينى كومت عن ربط هذا التنظيم بعبادته لكلوتيلد دى فو ، فهو يمجدها بقوله : « اليك وحدك ، يا كلوتيلد ، أنسب الفضل خلال عام لا نظير له فى ظهور أرق العواطف الانسانية ، التى مع أنها ظهــــرت متأخرة الا أنها حاسمة • ان الصحبة المقدسة ، الأبوية والأخوية معا ، الموافقة لآدابنا المشتركة ، هى التى تسمح لى أن أقدر من سائر مفاتنك الشخصية هذا المزيج العجيب من الرقة والنبل ، وأكبر الظن أن أى قلب آخر لن يحسهما الى هذا الحد .. ان التأمل المألوف لمثل هــذا الكمال يجب أن يضاعف ــ حتى على الرغم منى ــ من شوقى المنظم لهذا الكمال

الكلى الذى وضعنا فيه أنا وأنت الغاية العامة من الحياة الانسانية ... لقد رأينا فى شرف نحن الاثنين هذا الائتلاف الجميـــل بين وظيفتين متضامنتين ولكنهما مستقلتان .. تتجه احداهما بالطريق العلمى نحـــو انسياء اعتقادات ذكورة فعالة ؛ وتتجه الأخرى بطريق الجمال الى تنميــة عواطف أنثوية عميقة . واذا كان لا غنى عن مثل هاتين الوظيفتين فلن تحتل أيهما مكان الصدارة » (١) فكيف يأتى الآن ناقد قاصر يلومه على طول هذه التحية الفريدة التى ختمها بقوله : « ان جميع المفكرين الذين يقدرون الاستجابة الذهنية لعواطف الموده سيحترمون الزمن الذى أنفق فى نسج هذه الانفعالات الشريفة وبعثها » .

كان ذلك هو حب أوجست كومت لكلوتيلد ، الذى أدرجه فى نظامه التركيبى .

أما احياء الفتيشيه فسببه اهتمام كومت بالتحقيق اهتماما متزايدا . فالخيال أيضا حقيقة واقعة ، وهو واقع قوى لن يستبعده المذهب الوضعى بل يستخدمه ، ذلك المذهب الذى يحتفظ بالقديم بعد أن يتلاءم معه . ويكفى لكى لا يهدم الخيال عمـل العقل ألا تؤخـذ أوهامه على سـبيل الحقـائق . وكذلك كان مذهب أفلاطون يسمح بالخرافة معينا للفلسـفة فى الحياة العملية .

لا نستطيع مع ذلك أن ننكر أن كومت قد ركب مركبا صـعبا . فالمذهب الوضعى يقوم على مبدأ مزدوج : الواقع والنافع . وكمال ذلك المذهب فى الوقوف من هذين الحدين موقف الوسط العدل . ولكن يلوح أن تطور كومت كان يقوم فى أول الأمر على اخضاع النافع للواقع ليصل منه شيئا فشيئا الى اخضاع الواقع للنافع . ولم يكن ذلك التطور اتفاقا محضا ، لأن غرضه الذى نصبه لنفسه أولا كان دراسة الواقع لينتفع به . وثمة ولا شك صعوبات شديدة لتعريف النافع والواقع وما بينهما من صلة تعريفا جيدا ، غير أن كومت لم يواجه هذه الصعوبات مواجهة كافيــة .

---

(١) نظام فى السياسة الوضعية ، الاهداء .

الفصل الثالث

قيمة المذهب

ما قيمة هدا المذهب ؟ وأى درس نستطيع أن نستخلصه منه ؟

يمكن تعريف مذهب كومت الوضعى بأنه التركيب بين العلم والدين تركيبا تم بوساطة فكرة الانسانية .

فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الانسان مفضيا الى الدين الذى يستطيع وحده أن يضمن تحقيق الغايات التى يقدم العلم وسائلها. ومن جهة أخرى حين وجد الدين فى الانسانية ذاتها الموضوع الملائم لعبادته أخذ يؤدى عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور العلم فيه .

أيرضى العقل بهذا التركيب ؟

لقد لوحظ كثيرا أن العلم يضيق درعا فى هذا المذهب . لأنه ليس ممنوعا فقط من الاختصاص بالمباحث التى ليست منفعتها الاجتماعية واضحة ، أو أن يذهب بعنايته الدقيقة الى ما وراء الحدود التى تكفى الحياة العملية ، بل فرضت عليه فروض تحكمية وأوهام من نسج الخيال عندما فشل بالاعتماد على نفسه فى الاتجاه نحو المذهب الوضعى. ويصل كومت من ذلك الى تعريف المنطق بأنه الاتفاق الطبيعى بين العواطف والصور والرموز . حتى تلهمنا بالتصورات الملائمة لحاجاتنا الخلقية والعقلية والجسمية . وأصبح العلم الحر المستقل ينظر اليه أكثر فأكثر نظرة شك وعداء . فالعلم يتجه الى التخصيص والى التفريق ، فهو لذلك فوضوى أساسا . ويجب قمع الفضول الباطل للعلم، ذلك الفضول الذى هو شهوة

العقل حقا، كما يجب قمع سلفه الذى لا يحتمل، يجب أن يخضع العلم للعاطفة . وهذا كله اسراف غريب ؛ ولكنه مفهوم اذا عرفنا أن وظيفة العلم قد اتجهت فى كل عصر الى معرفة الأشياء كما هى عليه ، لا كما نريد منها أن تكون . لذلك كانت وظيفته تجريد الأشياء بقدر الطاقة من هذه الصفة الانسانية التى يريد كومت قبل كل شىء أن يفرضها عليه .

وليس الدين فى مذهب كومت أقل من العلم ضيقا ؛ اذ من العبث أن تعود الحال كما كانت فى المدرسية الى ولايته على الفلسفة . لأن الدين نسيره آمال خفيفة لا يستطيع قمعها أو اشباعها .

لقد أراد الدين أن يستبقى هذه العواطف العزيزة على قلب الانسان فى أعظم صورها ، نعنى : محبة الله ، وهى أساس الحب عند الناس . والايمان بالخلود وهو ضمان الصلة بالأموات . ويصر كومت أكثر فأكثر على بيـان واقعيـة وقيمة العناصر الفائقـة عن العقل أو الشـخصية فى طبيعتها . أليست العاطفـة حقيقة واقعـة ، والخيـال جزءا من نفس الانسانية كالحواس أو العقل ؟ وأى شىء أكثر حقا من الغريزة . والغريزة الدينية بوجه خاص ، هذا الأساس الذى لا يرد من كياننا ؟

ولـكن العقل الذى هو كذلك من واقـع فطرتنا نقف فى سـبيل فيوضات القلب. واذا كانت الانسـانية بمعنى الكلمة ، الانسـانية كما تظهر فى المكان والزمان ، هى نفسها مقياس الوجود ومقياس المعرفة ، فان أزلية الموجود الأعظم ليست الا لفظة ، لأن كل حقيقة الاله تقوم فى فكر طوائف معينة من الظواهر البشرية ، وهو فكر موجود فعلا عند بعض الأفراد ؛ وبذلك يرتد الخلود الى الذكرى .

ليس من العبث فى شىء النزاع حول قيمة الأمور الشخصية عند أوجست كومت ، فهو يرغب تارة فى أن يجعلها واقعـا حقيقيا ، كمـا لا يرغب تارة أخرى فى ذلك .

ويرجع الضيق الذى أحس به الى المبدأ الذى اصطنعه . فالانسانية فكرة غامضة عاجزة عن تقديم مبدأ أول . فهناك الانسان الظاهر ، المشاهد من خارج ، وهو مجموعة من الوقائع الموجودة الشبيهة بسائر الوقائع الأخرى . وهناك الانسان الباطن الذى يفكر ويرغب ويحسب ويبحث . وعلى الرغم من انكار أوجست كومت لعلم النفس ، فقد شعر شعورا قويا بالواقعية الخاصة بهذا الانسان الباطن ، وقدم لطموحه عالم الوقائع الذى

عمل على تدعيم كيانه من كل وجه حتى يضمن عدم هرب الانسان منه . ثم أمر الانسان أن يحكم هذا العالم ، وأن يلتمس فيه السعاده . غير أن الفاصل الذى نصبه بين الظواهر والافكار ، بين الوقائع النابتة والممكنات المثالية ، فاصل وهمى . فالنفس الانسانية هى بالضبط السعى لتجاوز الواقع ، وعمل الأفضل ، ومحـاولة فعل شىء آخر ، ليتسـامى المرء على نفسه . ومن أقوال بسكال : ان الانسـان يتخطى الى ما لا نهـاية له الانسـان .

ولئن اتخـذنا من الانسان مقيـاس الأشياء ، فلن نغلق باب عصر المباحث الميتافيزيقية والدينية الى الأبد ، ولكننا نفتحه من جديد . اذ ما الانسـان ؟ أنحن على يقين من أنه بالذات ليس الا ظاهرة ، أو مجموعة من الوقائع ، أو مجرد شىء ؟

لقد كان جوته يقول : ان الفلاسفة لم يفعلوا شيئا حين قطعوا أوصال الاله الخارجى المادى الذى تربع على عرش السحب . ولو أن الانسان انعطف على نفسه لوجد فيها الاله الحق ، الداخل فى الوجود لا الخارج عنه ، الاله الذى هو قوة خالقة لا ظاهرة معطاة .

وفى ذلك يقول جوته على لسان فاوست :

واها ... واها يافاوست
لقد حطمت بقبضتك المهلكة الكون الجميل
انه يتهدم ، انه يتناثر
....
يا ابن الأرض القادر
أقمه أعظم ممـا كان
ذلك الكون الالهى
أقمه فى أعماق قلبك .

حقا كان كومت يعتبر الغريزة الانسانية ثابتة أبد الدهر ، وكذلك غريزة الحيوان . ولكن العلم قد بين أن الغريزة الحيوانية ليست ظاهرة ثابتة . غير أن الانسان لن يكون انسانا حقا الا اذا اعتمـد على غريزته الراهنة لكى يسمو بنفسه الى أعلى ، دون أن تقف عند حد لا يسمح له بتجاوزه .

تلك هى نقطة النزاع فى مذهب كومت . فلو كانت الطبيعة البشرية شيئا ثابتا من الأزل الى الأبد ، لأصبح مذهبه الوضعى المغلق المطلق مشروعا . ولـكنه ليس الا نبـاتا مصطنعا فى مرحلة انتقالية من حياة

الانسانية ، ما دام الانسان كائنا يبحث في نفسه ، ويعدل منها ، ويحددها على الدوام ٠

أيكون خلق الانسان بيد الانسان تعسفا ؟ او أتينسا ذلك للانسان لاحتقر نفسه ، لأنه حين زعم أنه يعمل الأحسن لم يعرف عندئذ الا أن يتحرك بالصدفة مثل ذرة ابيقور ٠ ولكنه يعتقد أنه بالرغم من عدم وجود نموذج كامل يحتذيه في الواقع ، فان خلقه يقوم على قاعدة لها ضرورتها ووحودها وقيمها العليا ؛ وهـذه القاعدة التي ستقر في باطن نفسه وتسمو عليها في آن واحد هي التي يسميها الله ٠

وهكذا توجد في الانسانية ذاتهـا بدور دين يسمو موضـوعه على الانسانية ٠ ولكي يرضى الانسان نفسه ، فينبغي أن ننزع عنه الحكمة القديمة التي كانت تقول : « اعرف نفسك » ، لأنه لن تستطيع النفاذ الى أغوار نفسه دون أن يلقى فيها بالحاجة الى العمل والاحساس بالقوة على زيادة واقـع الانسـانية وكمـالها وقيمتها ٠ ولا ريب في أن قانون الانسانية الغابرة وظروفها تتدخل الى حد ما بالضرورة في المثل الأعلى الذي يليق بالانسان وهذا المثل لكي يكون عمليا يجب أن يبقى قريبا من الواقع الموجود ٠ ولـكن الواقع لا يكفي في تنظيم الفـكرة التي تحتاج بالضبط الى تخطي الواقع ٠ ان الايمان بالواقع الأعلى لموضوع مثالي ، لا يرتد أبدا الى الواقع ، ولو أنه قابل للانطباع فيه ، قد أنتج الأبطال الذين يمجدهم بحق أوجست كومت ؛ أنهم القديسون في تقويمه ولو أنهم لم يصدقوا بدينه ٠

بذلك يبدو المذهب الوضعي كله وكأنه في حالة توازن غير مستقر ٠ فهو لا يعرف الا الواقع والنافع٠ ولكن الواقع والنافع يستلزمان بالضرورة غيرهما ان لم يكن أعلى منهما ٠

فالعالم الذي ننصحه بالواقع لا يلبث أن يدرك أن سائر تأثرات جميع الأفراد واقعية على سواء ، وأن عمله هو بالضبط أن يميز من هذا الواقع شيئا أكثر ثباتا وعمقا ، وأقل صلة بشروط الادراك الفـردي والانساني . انه يسمي ذلك الشيء حقا ، ذلك الشيء لا يسـتطيع بلوغة ولا تعريفه بدقة ، والذي ترشـد فكرته المبهمة مباحثه فترتسم الفكرة أمامه شيئا فشيئا بتأثير هذه المباحث ذاتها ، حتى اذا امتلك ناصية هذه الفكرة أدرك أنه لا يستطيع اخضاعها لأي نفع مهما يكن ساميا ، بل الحق ذاته في نظره منفعة عليا ٠ والعلم يبحث لأنه يحب الحق ، وهو

لا يحرل عن سرفه وكرامته ولدنه لأى مدهب ملسفى أو سياسى • ولا يهمنا أن نعرف هل مصـــلحة العلم العملى ذاتها فى أن يدع العلمـاء النظريين يعتقدون أنهــم لا يعملون الا للنظر • فالعلم فى ذاته نسـاط مسروع . وشريف على الاطلاق • وعلى الفلسفة وهى حارسة المثل الأعلى أن تتخطى العلم ، وأن نرفعه الى ميدان شـعورها ، لا أن تحضعه لأى غايه مهمـا يكن أمرها •

كذلك الانسـان صاحب القلب والاراده الذى نمهد اله طلب النافع فى حدود الواقع ،لا يستطيع أن يقف عند حـد هذا النىء • وبعـد ، ما النافع ؟ وما الواقع ؟ ان الانسان ليطلع الى تحديد أولهما ، والى خلق الثانى بطريقة ما . النافع هو الوسائل التى استخدمها فى تحقيق ما ادركته ، ويقدمه الى العقل على أنه جدير بجهود الانسان . أما الواقع فهو ذلك الذى أوحده بنفسى معتمدا على قوى من نفس فكر العمل الذى اعتزم القيام به . بعباره أخرى نضع الانسان فوق النافع الحر والجمال باعتبار أنهما منبعان ومقياسان لهذا النافع نفسـه . فالخير والجمال ، وكذلك الحق ترغب أن تعتبر كأنها نوافع ، أو قل أنها هى النافع بالذات•

وبذلك يقضى مبدأ كومت ــ نعنى الفكره الوضعية من اتحاد الواقع بالنافع ــ بذاته الى هذه الأمور المتعالــية عن الواقع الموجود الذى أراد كومت استبعاده ، وذلك منذ أن يدفع الانسان هذا المبدأ للعمل • فالواقع والنافع باعثان يدفعان المرء الى طلب الحق والجمال والخير •

كان من العبث لاقتلاع رغبة الانســان فى تجاوز نفســه محــاولة البرهنة على أن هــذه الرغبة وهميــة ، بحيث يجب أن تضمر وتختفى شيئا فشيئا كأنها عضو لم تعد له وظيفة ، لأن الانسان الواقعى لا يتعرف شرط وجوده مما يوصف له . وكومت يحرم علينا أن نرى شيئا أو نبحث شيئا يجاوز العالم الذى نعيش فيه • وعنــده أن هـذا العالم يجب أن يكون كلا لا يجزأ بالنسبة الينا . ولقد رأى « ليترى » littré من قبــل أن هذا الكل ليس الا جزيرة نحاط من جميع الجهات ببحر محيط نحن ممنوعون ــ كما نقول ــ من ارتياده ، ولكن النظر اليه يبعث فينا السلامة كما يبعث العظمة .

أمن الممكن أن نغلق باب اللانهاية ونعتمد على التلاشى ليخلع عنا فكرتها ؟ اذا شئنا أن نضع كلا من العلم والدين المتنازعين فيما بينهما داخل العالم المتناهى للظواهر الانسانية، فهل يستردان حريتهما المتبادلة

واستقلالهما المتبادل اذا سلمنا بوجود عالم آخر فوق عالم المعطيات الذى يطالب به العلم ـ متفتح لرغباتنا واعتقاداتنا وأحلامنا ؟ أيمضى هـــذا المذهب ليلتقى بمقررات العلم الحـديث ، أو الأولى به أن ندعوه العـلم اليه ؟ هذه الطريقة لمعالجة المشكلة هى طريقة فيلسوف انجليزى مشهور من أبرز من شهدته أفكار عصرنا وهو هربرت سبنسر ٠

الباب الثانى

هربرت سبنسر ومالا يمكن معرفته

الفصل الأول : مذهب هربرت سبنسر فى العلم والدين وما بينهما من علاقات ـ مالا يمكن معرفته ، العلم والدين ـ مذهب التطور ، التطور الدينى .

الفصل الثانى : تأويل المذهب ـ البواعث التى استرشد بها سبنسر ـ الصلة بين نظرية التطور الدينى ومالا يمكن معرفته ـ مالا يمكن معرفته السلبى الايجابى ـ هربرت سبنسر وبسكال .

الفصل الثالث : قيمة المذهب ـ المالايمكن معرفته عند سبنسر وهل هو أحد مخلفات الأديان ـ قيمة العاطفة عند هربرت سبنسر ـ للمذهب الى جانب ذلك أساس عقلى ـ نقطة الضعف فى المذهب ـ اعتبار مالا يمكن معرفته من وجهة نظر موضوعية بحتة ـ هل يغالى سبنسر فى نظريته .

ليست الأنظار الخاصة بالدين أكثر أجزاء فلسفة هربرت سبنسر أصالة ، وهى لا تشغل من مصنفاته الا مقدارا يسيرا . واذا كانت معرفة آراء كبار المفكرين عن هذا الموضوع مفيدة دائما ، فلدينا أسباب خاصة تدعو الى النظر فيما كتبه سبنسر .

ينتمى سبنسر الى أسرة من الوعاظ والمعلمين ، وكان للدين عندهم المقام الأول . وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسية من الهيجونوت هى أسرة بريتل . وكان جده الأول جون برتيل صديقا شخصيا لجون وسلى (١) مؤسس المذهب المنهجى (الميثوديزم) الذى اضطلع بنفسه

(١) لاهوتى وواعظ بروتستانتى انجليزى ، أسس المذهب الدينى المعروف باسم « الميثوديزم » (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) (المترجم) .

بنسرد . وكانت أمه هاربت هولمز سديدة المقوى . وكانت سبع بدعه برغم انسابها للمنهجيين طقوس الكنيسة الانجليكانية . وكان جورج سبنسر ، والد هربرت ، يهتم اهتماما شديدا بالمذاهب الدينية . فانصل أولا بالمذهب المنهجي ثم انفصل عنه ، لانه لم يجد فيه الديانة العلمية التى كان يسعر بالحاجة اليها . فاتجه نحو الكويكرز (١) Quakers وقد فهم الدين على أنه تطور صادق من الشعائر والاحتفالات الكنسية .

لم يكن هربرت سبنسر بعيدا عن الاستجابة لهذه التأثيرات ، فهو يبين فى كتابيه « حقائق وتعليقات » و « حياتى » أن أمور الدين تشغل قلبه يوما بعد يوم . وقد أنهى كتاب « حياتى » بتأملات عن الدين . وهكذا نجد أن العالم الذى استطاع بدراساته الواسعة أن يؤلف هذا التركيب القوى للعلوم مما لايزال مقترنا باسمه ، كان من جهة سيرته وتأملاته أهلا لمعالجة الصلات بين العلم والدين.

ليست مذاهب سبنسر فى الدين ممتعة فقط لأنها تعبر عن جانب بارز من عقل ذلك الفيلسوف ، بل لأنها تتلخص فيما سماه هكسلى باللاأدرية ، وهى احدى الصور الهامة للفكر الفلسفى المعاصر . ما اللاأدرية ؟ يرى بعض المفكرين أنها ضرب من التصوف يخاف من انزال الله عن مرتبته اذا أصبح فى متناول يدنا . ويرى البعض الآخر أنها ليست الا لفظة متعالمة يختفى الالحاد وراءها . واللاأدرية حل معين لمشكلة العلاقات بين الدين والعلم يجب علينا فحصه . ولعل أفضل ما نعمله لدراسة اللاأدرية بطريقة ملموسة أن نتأمل ما كتبه عنها هربرت سبنسر .

---

(١) فرقة دينية تأسست فى القرن السابع عشر وانتشرت فى انجلترا والولايات المتحدة . ويعدون من البيوريتان ـ أو المطهرين المتزمتين ـ ولكنهم تطرفوا فى مبادىء الطهارة ويمارسون بعبادة أطوارهم (المترجم) .

الفصل الأول

مذهب هربرت سبنسر (١)
فى العلم والدين وما بينهما من علاقات

النصوص الخاصة بالدين وما بينه وبين العلم من علاقات نجدها بصفة أساسية فى الجزء الأول من كتاب « المبادىء الأولى » بعنوان : اللامكن معرفته ؛ وفى أجزاء من كتاب « مبادىء علم الاجتماع » نعالج فيها اما المقررات أو الأسس النفسية لعلم الاجتماع ، واما تطور النظم الكنسية .

***

آخر كلمة نقلتها فلسفة هربرت سبنسر هى أننا اذا نظرنا الى أساس جميع الأشياء وأصلها وجدنا قطعا شيئا « لا يمكن معرفته unknowable-Inconnaissable وهو مبدأ يستحيل علينا استبعاده كما يمتنع علينا بلوغه . وهذا المذهب يربط بين الدين والعلم .

وقد يبدو غالبا أن الدين والعلم يضاد أحدهما الآخر حتى ليعتقد كثير من المفكرين أن مبادئهما لا تقبل التوفيق أساسا . ومع ذلك فلابد من ملاحظة أن كلا منهما يعطى على حد سواء فى التجربة باعتباره من الوقائع الطبيعية .

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شىء مصطنع نسجه العقل من أوهام

(١) ١٨٢٠ ـ ١٩٠٣ . طبق مذهب التطور لداروين على المجتمع وترجمت بعض كتبه الى العربية (المترجم) .

خياله اتفاقا · فالأشياء نفسها هى التى أوحت للانسان بالدين ، فكان بذلك الاستجابة التلقائية لفكره وقلبه ونفسه ، ردا على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجى ·

ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه شيء خارق للطبيعه . كما يتخيل أولئك الذين يفخرون بالمقابلة بينه وبين المعــرفة العامة ، وقد لا يشعرون أنهم يتخيلون . فالعلم هو النجــربة المشتركة واليومية التى تصبح مع تطورها الطبيعى أكثر دقة وأوثق صلة وأفضل ارشادا وأعظم قدرة من التجربة المشتركة على تجاوز حدود الادراك الفعلى فيما يثبته ويقرره ·

للعلم والدين اذن أصل واحد اذ يحصل كل منهما طبيعيا فى العقل البشرى من اتصاله بالعالم · والعلم والدين على حد سواء وقائع ومظاهر ملقائية للطبيعة ، فلا معنى للبحث هل وجود أحدهما يتفق مع الآخر أو لا يتفق ؛ اذ من الممكن تعايشهما مادام يتعايشـــان . ويبقى بعــد ذلك أن نبحث فى مشكلة وحيدة هى علة هذه المعايشة ودلالتها ·

اذا قصرنا البحث على التحديدات الخاصة بالدين أو بالعلم ، فلا ريب نجد بينهما متناقضات واضحة ، تجعلنا نحكم على محاولات التوفيق التى يضاعفها البارعون من التبراح بأنها مصطنعة بالية . ولــكن لا ينبغى أن يصرفنا العرض عن الجوهر . اذ لايجب لتقديرالعلم والدين تقديرا سليما أن ننظر الى مظاهرهما الخاصة الحادثة بل الى قضــاياهمـــا الأعم والأكثر تجريدا ، فلعل يلوح أنهما من هذا الوجه أدنى الى التوفيق .

ان ما تقدمه الأديان من معتقدات خاصة تشتبك غالبا فى نزاع مع العلم لا تعبر فى الواقع عن وحى فائق على الطبيعة بل عن مجهود العقــل البشرى بطريقة تتفق مع مقولاته وعاداته لتمثل المطلق اللامتناهى ممـــا تفرضه العاطفة عليه · ولكن مهما تبلغ هــذه الصـــيغ من العلم والبراعة والدقة ، فانها تبدو قاصرة عن الثبات أمام التحليــل · فهى تظهر مقنعة ما دام الانسان يراها بمنظار شــعرى عاطفى دون أن يحــدد بدقة معنى الألفاظ والعلاقة بين الأفكار ، حتى اذا شرع فى تصورها وتوضيحها على وجه الدقة وجد الأمر مختلفا ·

خذ مثلا مسألة أصل العالم ، وهى احدى المسائل التى تبذل بوجه عام الأديان الجهد فى حلها · فاذا حددنا بدقة الحلول التى تنطوى هذه

المسكلة عليها رجدنا أنها سلخص فى ثلاثة فروض. فقد يمكن أن نفرض أن العالم اما أن يكون موجودا منذ الأزل ، واما أن يكون قد خلق نفســه ، واما أن تكون قوة خارجية قد أبدعته . وليس أى واحد من هذه الفروض الثلاثة معقولا حقا حين يوضع فى ميزان النقد الفلســفى ، لأن كلا من هذه الثلاثة ينطوى فى ذاته على تنافر منطقى ، وكلا منها متناقض باطنيا، ومن المستحيل « تحقيقها فى الفكر » ، كما يقول الانجليز فى تعبيرهم القوى ويرى هربرت سبنسر أن هذه النتائج قد استقرت نهائيا بعد نقد هاملتون ومانسل • ويؤدى النظر فى تحديدات أخرى – يرى اللاهوت فرضها على الموجود الأول ، مثل الوحدة ، والحرية ، والشخصية – الى نتائج مماثلة •

لهذا السبب اذا حاولنا تمثل موضـــوع الدين وهو المطلق على أنه موجود ، رأينـــا أنه لا نقدر أن نفهم ، ولا أن نفكر فيه Unthinkable

وماذا نحن قائلون الآن عن العلم ؟ أليس على عكس الدين واضحا وجليا من جميع أطرافه وفى مبادئه وبراهينه ونتائجه؟ ليس فى العلم شىء من ذلك فيما يرى سبنسر - فالعلم الذى تكون مهمته فى آخر الأمر رد الكيف الى الكم لا يمكن أن يستغنى عن هذه المفاهيم مثل المكان والزمان والمادة والحركة والقوة باعتبار أنها دعائم ضرورية للكم . غير أننا حين نحاول تحقيق جميع هذه المفاهيم فى الفكر ، نجد أنها تنتهى كذلك الى متناقضات .

حاول مثلا أن تفكر بالفعل ، نعنى أن تبصر بتحديد كامل دقيق ما يســـتلزمه الوجود ، كالمكان أو الزمان • فاذا كان المكان والزمان موجودين بالفعل فليس هناك الا ثلاثة فروض ممكنة عن طبيعتهما ، فهما اما أن يكونا موضوعين ، واما صفتين لهما ، واما ذاتيين • ولكن أحدا من هذه الفروض لا يمضى مع زيادة الشرح بغير تناقض • وهنا يســـتعير سبنسر نتائج نقد كانط والمدرسة الاسكتلندية •

وما يصح عن المكان والزمان يصح كذلك عن معطيات العلم الأخرى الأولية . ولنحاول أن نمثل المادة وكأنها وجدت ابتداء فى حـالة من الانتشار التام ، مرتقين سلم التطور العام ، عندئذ نرى أنفسنا عاجزين عن تصور كيفية بلوغها هذه الحالة • فاذا وجهنا أبصارنا نحو المستقبل فلن نعرف كيف نعين حدود تتابع الظواهر التى تجرى أمامنا • ومن جهة أخرى اذا نظر الانسان فى نفسه وجد أن طرفى الشعور يخرجان عن

حوريه . فهو لايستطيع أن يضع يده على اثر حاله من أحوال الشعور الا بعد أن تكون هذه الحالة قد جرت من قبل . وكذلك تكونه ادراك بلاسى الشعور فى اللاشعور . فجوهر الأشياء وتكونها ونهايتها خافيه علينا ، وينتهى سائر علمنا الى الغيب .

هناك اذن تشابه وصله بين العلم والدين . فكلاهما اذا تعمقنا مبادئه ينطوى على « ما لا يمكن معرفته » ، وما لا يمكن التفكر فيه ، والدين يستمد منبعه من هذا الذى لايمكن معرفته ، ثم يبذل جهودا لا غناء فيها لتعريفه . وعبثا يريد العلم من ناحيته أن يتعلق بميدان ما يمكن تعريفه وما يمكن معرفته ، حتى اذا تقدم كشف أن هذا الذى لايمكن معرفته وأراد استبعاده قد فرض نفسه عليه . فحيث يبدأ الدين ينتهى العلم ، فهما يفترقان ويجتمعان .

ألا تكون فكرة المطلق التى يتم فيها التوفيق على هذا النحو بين العلم والدين سلبا محضا ؟ ألا يرتد ما لا يمكن معرفته وما لا يمكن التفكير فيه الى تجريد والى عدم ؟ فاذا كان ذلك كذلك فليس التوفيق الذى تفعله المطلق الا لفظيا .

يرجع مذهب هربرت سبنسر الخاص به ما فيه من أصالة الى قوله باللا يمكن معرفته حقيقة موجبة لم تكن عند سلفيه هاملتون ومانسل الا سلبا . فقد اعلن وتمسك بأن المطلق لا يمكن معرفته ، دون أن يرتب على ذلك أننا لا نستطيع اثباته . ولقد وضع سبنسر بين المعرفة الصحيحة التى تدرك الشىء فى تمام تحديده ، وبين الجهل المطبق الذى ينتهى الشىء فيه الى لفظة تخلو من معنى ، متوسطا هو الشىء الذى ندركه فى خصائصه الأكثر عموما .

ولكى يثبت سبنسر بهذا المعنى أن المطلق قد يكون موجبا كما يكون مما لا يمكن معرفته ؛ فقد ميز بين الشعور الموجب والشعور المحدود . ويخطىء من يعتقد أن الأول يفرض بالضرورة الثانى . ولكن هذا الرأى يقوم على خطأ منطقى ، فقد يكون الشىء فى الواقع موجبا وغير محدود على السواء . وبذلك ننتهى البحث عن هذا الذى لايمكن معرفته الى اثبات شعور غير محدود وموجب على السواء . وهذه مسلمة مشتركة بين العلم والدين .

وحين أقول ان المطلق مما لا يمكن معرفته ولا التفكير فيه ؛ أعنى بذلك أنه لن يتحقق فى الفكر ولن يعرف فى صورة محسوسة ؛ ولن يستقيم فى موضوع صادر عن ضمير محدود . فماذا يعنى هذا الامتناع ؟

اذا فرضنا أن العقل يريد التفكير فى المطلق . فلابد أن ينسب اليه بالضرورة بعض التحديدات، فيجب مثلا أن يضعه اما على أنه متناه أو غير متناه . ولما كانت هاتان الصفتان متناقضتين وجب على العقـــل ان يختار احداهما . ولكن التحليل يبين بتكافؤ دقيق أنه يجب من جهة وضع المطلق محدودا بنهاية اذ من المستحيل أن يكون غير محدود بنهاية، ومن جهة أخرى يجب وضعه غير محدود بنهاية اذ من المستحيل ان يكون محدودا بنهاية . فاذا أردت أن أفكر فى المطلق وجـــدت نفسى أمام مطلبين . متناقضين . الاول تحده نهاية والثانى غير محدود بنهاية . ولكن هـــذه النتيجة ليســت آخر كلمة تقال فى التحليل .

اذا كان المحدود واللامحدود يعارض أحدهمـا الآخر . فانما ذلك لأن وراءهما شخصا يقرب بينهما، ويوازن بينهما، ويحكم باختلافهما، وبعبارة أخرى وراءهما شعور . فاذا لم ننظر الى المحدود واللامحدود فى الألفاظ التى تعزل بينهما . بل فى فعل العقل الذى يفرض كل تصور ، لم نجد أنهما متناقضان تماما . اذ بعد أن ألغى كل منهما صـــاحبه باعتبار أنه موضوع لشعور معرف ، يبقى الشعور الذى تستلزمه هذه العلاقة ذاتها ، أى شعور مبهم ومع ذلك موجب . فان ثبت أن الشـــعور المعين بالمطلق مســتحيل ، هو أن نثبت فى نفس الوقت وجود شعور موجب غير معين بهـــذا المطلق .

ليس منهج هربرت سبنسر جدليا صوريا ومدرسيا، وانما هو منهج محســـوس لرد الأشياء الى أصولها . فهو يبدأ من المعطيـــات التجريبية فيســـتبعد منها كل ما نعجز عن التفكير فيه على أنه موجود ، ويقف ــ كما يفعل الكيمائى ــ عندما ننتهى الى شىء لا يرد . وبهذا المنهج يكشف فى أعماق المطلق عن الشعور المبهم أو غير المحدود . فاذا وضع هذا الشـــعور المطلق ، كان حقا شيئا واقعا موجبا ، مع أنه مما لا يمكن معرفته .

وهكذا لا يتم التوفيق بين الدين والفلسفة لفظيا بل واقعيا ، ولا يكون سلبيا بل موجبا . ومهما تكن الطبيعة الباطنة للصلة بينهما ، فهنـــاك بالنسبة لنا وحده هى الشعور الذى يضمن لها واقعها .

يبدأ الدين من اثبات المطلق، فينفذ الى صميم الحق، مادمنا نشعر شعورا موجبا بهـــذا المطلق . ولا يمكن للعلم أن ينجح فى تبديد ما يحيط بالمطلق من كل جانب من سر ، ولا سبيل لنا الى التغلب على هذا العجز ما دمنا لا نحصل ولا يمكن أن نحصل الا على شعور مبهم بالمطلق .

ومع ذلك فليس المذهب الخاص بالعلاقات بين الدين والعلم الا تمهيدا من بعض الوجوه لميتافيزيقا النظام الفلسفي ، الذى يدور حول فكرة العلم ، وموضوعه تركيب العلوم بواسطة المبادىء المستمده من فكرة ما يمكن معرفته ٠

فالعلوم تصنف الموضوعات حسب ما بينها من متشابهات وذلك باخضاع المشابهات الغامضة الناقصة أو الكيفية ، للمشابهات الكاملة المضبوطة التى يسميها الرياضيون بالمساواة والتطابق ٠ والعلوم باعتمادها على نفسها فقط لا تبلغ الا معرفة موحدة توحيدا جزئيا ٠ أما الفلسفة فانها تهدف الى توحيد المعرفة بطريقة تامة ، وسبيلها الى ذلك قانون التطور الذى تكتسفه العلوم ، وبتفرد بتحليل فكرة ما يمكن معرفته ٠

والعلوم تدرس الوقائع ، جميع الوقائع ، حتى اذا اندمجت العلوم آخر الأمر فى الفلسفة أبصرت هده الوقائع تترتب فى جميع الميادين فى ظل قانون التطور ٠ وهو المبدأ المشترك للوجود والمعرفه . وطبقا لهذا القانون فى أوسع معانيه تجرى جميع الأشياء بالضرورة متقدمة ، من حالة تجانس لاتماسك فيها الى حالة من التجانس المحدود المتماسك .

والأديان تخضع لقانون التطور كما تخضع جميع الظواهر الأخرى ٠ فاذا بالدين الذى كان قد وضع فى مقابل العلم فى كتاب « المبادىء الأولى » باحثا فيه عن موضوعه النهائى ، يصبح الآن ظاهرة معطاة فى الزمان والمكان ٠ مرتبة لا أكثر بين الأشياء المتماثلة كلها فيما بينها ، والتى يقوم العلم والفلسفة بالبحث عنها ٠

فالمشكلة التى علينا الآن أن ننظر فيها هى البحث طبقا لمبادىء فلسفة التطور فى نشأة الظواهر الخاصة بالنظم الكهنوتية .

ان نقطة البداية فى الأديان تبعا للترتيب التاريخى هى الواقعة الأولية التى تتعدد فينتج عنها صور مختلفة لانهاية لها ليست شيئا آخر سوى ما يسميه سبنسر بالقرين double ٠ فالانسان يرى صفحة الماء صورته أو قرينه ٠ وكذلك يرى نفسه فى الرؤيا كما يرى فيها صوره عدد من الناس . ومع أن هذا القرين شبيه بالأصل ، فليس من الضرورى أن يكون مطابقا له ؛ لأن أول ما يتجه اليه ذهن الانسان أن يرى فى الأصل والقرين كائنين متميزين ٠ ثم ما مصير القرين حين ينقشع النوم ؟ وفى الانسان نزعة طبيعية تميل به الى الاعتقاد أن القرين لا يتلاشى كل ما فى

الأمر أنه ينصرف ولعله يظهر مرة أخرى فى حلم مستقبل . حتى اذا حانت منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذه الأنا الغامضه لاتزال باقية، وأنها تظل كثيرا أو قليلا شبيهة بنفسه ، فهى اذن شبه شبها بعيدا أو قريبا ذلك الكائن المرئى الذى كانت قرينه . ومن هنا نشأ الاعتقاد فى الأرواح والكائنات الفائقة على الطبيعة ، وفى قوتها وتأثيرها فى حياة الانسان . وهذا هو الأصل التاريخى للأديان فى نظر هربرت سبنسر ، والذى يلتقى فيه مع الأبيقورية .

ثم تفرع عن هذا الاعتقاد المعتقدات والطقوس والنظم الكهنوتية.

ولكل كائن واقعى قرينه الذى يمكن أن يعتبر روحا . وقد احتشدت الأرواح الدنيا على مر الزمن تحت سلطان الأرواح العليا التى سميت بالآلهة، ثم انتهت هذه الآلهة ذاتها الى الخضوع لاله واحد. وقد سعى الانسان الى تمثل هذه القوى الفائقة على الطبيعة ، والى جعلها قريبة ومحبوبة منه، فنشأت من هذه الرغبة الخرافات الدينيه (الميتولوجيا) والرقى ، والعبادات . والنظم التى نمت حسب قانون التطور ذاته الى الحد الذى لم تعد تحتفظ فيه لنفسها أحيانا الا بآثار ضعيفة جدا من أصلها .

واذ فقدت هذه النظم بعد التطور الشديد لاعتقادات الناس اعتمادها على هدفها الأول ، فقد ظلت قائمة كرابطة اجتماعية ، وهى صفة بالغة الأهمية خلعها التطور على هذه النظم . وأصبحت الأديان من الآن فصاعدا تمثل استمرار الجماعات . ولذلك كان للأفراد مصلحة عظمى فى احترامها .

ان الطابع العام للتطور الدينى هو الامتياز المتزايد للعنصر الأخلاقى على عنصر العبادة أو الاسترضاء ، كما أنه الاستبعاد المتزايد لصفات التشبيه التى كانت تنسب أولا الى العلة الأولى ، وهو بعد التحليل الأخير الاتجاه الى اعتبار المعتقدات كأنها مجرد رموز ، والى استبدال المطلق بها بوساطة الشعور المبهم والموحب على السواء .

الفصل الثانى

تأويل المذهب

هذا هو جوهر مذاهب هربرت سبنسر عن الدين وعلاقاته بالعلم : فما دلالة هذه المذاهب ؟ أهى بالنسبة الى مجموع فلسفته ليست الا جزءا ثانويا قليل الأهمية . أم أنها تعبير عن أفكار عميقة فى صميم نظامه الفلسفى ؟

قد يلوح ان هذه النظريات ليست الا شيئا يسيرا بالاضافة الى التركيب الواسع للعلوم ، وهو فلسفة سبنسر الصحيحة ، وأن دلالة هذه النظريات تظل بوجه خاص سلبية ٠

لا ريب أننا نجد بسهوله فى كتاب « المبادىء الأولى » ماده نظرية المالايمكن معرفته ٠ ولكن من المهم ملاحظة أن هربرت سبنسر لم يفكر ابتداء فى التمهيد «للمبادىء الأولى» بنظرات عن المالايمكن معرفته. وقد ألحق سبنسر هذا الجزء الأول ، حسبة أن يؤول مذهبه العام تأويلا يسىء الى الدين ، ولكى يبعد عن نفسه تهمة الالحاد ٠

وفضلا عن ذلك فان هذه النظريه عن المالايمكن معرفته كما يدل اسمها نفسه عليها تعلمنا أن الله والعلة الأولى والأمور الخاصة بالدين بعيدة بالكلية عن أفهامنا . لاريب أن حقيقتها منطوية فى الظواهر التى نلاحظها ٠ ولكن ما الوجود اذا نجرد من كل أحوال الموجود ؟ وما المطلق الذى لا يمكن معرفته اطلاقا ؟ وربما عن كل ما ينكره الفلاسفة ، أهناك شىء آخر سوى لفظ مجرد هو تعبير سلبى بحت لأمر مستحيل ؟

أما فيما يتصل بالمذهب الخاص بنشأة الدين التاريخية فلا شك أن

رأى سبنسر مضبوط وايجابي وواضح. ولكن اذا صرفنا النظر عن قيمته العلمية – وهى قيمة مشكوك فيها اليوم كثيرا – أفلا يكون المذهب سلبا لأساس موضوعى خاص بالدين ؟ ألا نرى فيه أن كل ما يتألف الأديان منه يرجع الى اعتقاد صبيانى باطل . هو الاعتقاد فى حقيقة الأشباح وبقائها، تلك الأشباح التى تعرضها الأحلام علينا ؟ ألا يصبح الدين فى هذا المذهب مجرد فصل من التاريخ الطبيعى للانسان ؟

يحسن لكى نفهم فكرة هربرت سبنسر عن هذه الأمور فهما جيدا أن نطبق فى تأويل مذهبه منهج النقد الباطنى وتفسير النص بالنص نفسه، وهو الذى تطلع اسبينوزا الى تطبيقه على الكتاب المقدس كما تطلع الى تطبيقه على الطبيعة .

* * *

ما الأسباب التى بعثت نظريات هربرت سبنسر عن الدين ؟ لعلنا نظفر بمعرفة المعنى الحقيقى للمذاهب اذا نظرنا فى بواعثها .

لنقرأ سيرة الفيلسوف التى كتبها عن نفسه ، تلك السيرة الصريحة، التلقائية ، الحية ، الغنية بالتفاصيل عن العمل الباطنى لذهنه ، نجد هذه الأسباب كما يلى :

أول كل شيء الأثر الذى أحدثه فى نفسه الكتاب المقدس ومواعظ الوعاظ وهم يشرحون النصوص المقدسة . لقد وجد فى ذلك الوحى المزعوم كثيرا من الأمور التى أثارت استنكاره . فما أعظم الظلم أن تعاقب معصية آدم وحده بلعنة سائر خلفه الأبرياء ؟ وأى مزية يحظى بها بضعة نفر من الناس اذ يوحى اليهم بالفداء دون أن يعلم بذلك أى شخص آخر ؟ وما أغرب ما يذهبون اليه من أن العلة الكلية التى خرج عنها ثلاثون مليونا من الشموس وكواكبها قد اتخذت ذات يوم صورة انسان ، عقد مع ابراهيم ميثاقا يهبه أرضا اذا أخلص فى خدمته ؟ وكيف يطرب الله من سماعنا نتغنى بالثناء عليه داخل كنائسنا ، ثم يغضب على مخلوقاته الضئيلة الشأن لأنهم يغفلون عن دوام ذكر عظمته .

ذلك لنلتقى بمثل هذه التأملات فى أكثر من موضع عند هربرت سبنسر . فما الباعث الذى دفع اليها ؟ ليس ثمة أى شك فى أمر هذه البواعث . فقد دهش سبنسر من عدم التناسب الذى يراه بين الاعتقادات

التقليدية عن الله ، وبين صفة الازلية التى يسبغها عقله للعـلة الاولى .
فهل يعد هذا الموقف منه عاطفة لادينية، أم هو دليل على عدم الاكتراث بالدين ؟ والحق أن حمية لغته وجرسها يفصحان عن طموحه الدينى الجارف العميق الذى أملى عليه هذه الهجمات ضد الدين .

هذا الضرب من النقد لايتناول الا بعض القصص والمعتقدات المتعلقة بدين خاص. واليك مثالا آخر من ضرب آخر يلح هربرت سبنسر فى تقريره فى سيرة حياته التى دونها حيث يقول : وجدت معنى السببية الطبيعية كأنه مفطور فى عقلى ؛ وتصـــورت بضرب من الحدس ضروره التكافؤ بين السبب والمســـبب . وأحسست دون حاجة الى من يعلمنى استحالة النتيجة التى تخلو من سببها الكافى . وحصل عندى من نفسى يقين بأن السبب أن وجد فلابد أن يحــدث بالضروره نتيجته مع جميع تحديداتها كمية كانت أو كيفية . وقادنى هــذا الاتجاه العقلى الى نبـذ الفكرة المألوفة عن خوارق الطبيعة ، وانتهيت الى اعتبار كل ما يسمى معجزة أمرا مســتحيلا أعنى كل مايدرك على أنه مضاد للسببيه الطبيعيه .

كان الباعث الأول مستمدا من مذاهب خاصة تعلم رسميا على أنها دينية . وأصله موجود فى طبيعة العلم الذى يتنافى أوليا مع الخوارق .

هل يوجد فى مبدأ السببية الطبيعية الذى يثيره سبـنسر فهما ، عقبة لاتستطيع الاعتقادات الدينية أن تقهرها ؟ لا يلوح ان هذا صحيح، اذ ثمة كثير من الأمثلة تحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواضـــح بالتسلسل الطبيعى للظواهر وبين الاحساس الدينى الشـديد العمق . كان ذلك شأن الرواقيين فى القديم ، وشأن سبينورا ولبينتز فى العصر الحديث . وعلى عكس ذلك أنكر الابيقوريون الذين سلموا بحلول تعتمد على اتصال نسيج الظواهر كل تدخل للآلهة فى حوادث هذا العالم .

فما هى من وجهه النظر الدينية نتيجة مذهب السببية الطبيعية ؟ هذا المذهب يمنعنا من تمثل الله والطبيعة خصمين يتنازعان فى ميدان مغلق ليطرد أحدهما الآخر . ولايسمح المذهب بأن يجعل الفعل الالهى قائما على هدم القوى الطبيعيه . ولا فعل المخلوقات فى ثورتها على القـوة الخالقة .. ولكن تصور الطبيعى والخارق تصورا تشبه فيه الله والطبيعة برجلين يتنازعان ، لهو تصور من الواضح أنه صبيانى . ولا يمكن أن نحكم على المرء بالالحاد لأنه يتجنب مثل هذه الآراء . بالعكس ، لا يتنافى مـذهب السببية الطبيعية بأى حال مع المبدأ الكلى الذى يقضى بالترتيب والوحده

والحياه والتلاؤم . وهذه كلها نسيطر على القوانين الطبيعية كما نسيطر العلة على المعلول ، أو الأصل على الصورة . ويعتقد كثير من المفكرين في وجود هذا المبدأ الكلي . وبعد ، هل ينافي التسلسل القائم في خطوات البرهان الرياضي المختلفة وجود عالم الرياضة صاحب هذا البرهان ؟

هناك شرط لابد من توفره حتى تؤول السببية الطبيعية هذا التأويل ؛ اذ لا ينبغي اعتبار الطبيعة نفسها – بالمعنى العلمي لهذه الكلمة – كالمطلق .

وهذا هو بالضبط موقف هربرت سبنسر الذى يصرح بأن القوانين الطبيعية ، والعالم المقدم لنا ، ان هي الا رموز للموجود الحق تتنافى مع كل فلسفة نريد أن نجعلها مطلقة . فهناك الى جانب ايمانه بالسببية الطبيعة وكان يتسع للايمان بمبدأ أسمى من هذه السببية ، وهذا المبدأ هو الذى يصبح بالضبط موضوع الدين .

ونحن نلاحظ علاوة على ذلك أن سبنسر لم يصل الى هذه النتيجة قائلا : انى لم استبعد كل فكرة عن خوارق الطبيعة ، ولكنه قال : انى رأيت ببساطة استبعاد الفكرة التى يتصورها الناس عادة عن الخوارق . ذلك أن سبنسر من حمله أولئك الذين مع انكارهم المعجزة باعتبارها خارقة لقوانين الطبيعة ، يظنون أن لهم سلطة استبقاء مبادىء الدين الخارقة حقا ، ويعتقدون أنهم بانكارهم ذاته فهم أقرب الى الدين من الذين يجعلون الله صانعا ماكرا مشغولا على الدوام بتصحيح ماصنعه .

***

ولكننا لا نستطيع أن نقف عند حد معرفة نوايا هربرت سبنسر فقط . بل يجب أن ننظر الى نظريته عما لا يمكن معرفته ، ونظريته عن التطور الدينى فى ذاتهما . ويلوح للكثير من المفسرين أن هذه النظرية الأخيرة – التى تعد على الجملة الجزء الايجابى والعلمى للمذهب – تخلع عن الفكرة الدينية قيمتها الموضوعية ؛ وأنها بذلك ، وبالتالى ، تجعل النظرية الأولية عن مطلق واقع ولا يمكن معرفته وهمية ولفظية بحتة .

ما الدين اذن من وجهة نظر الفلسفة العلمية عند هربرت سبنسر ؟ انه النمو الطبيعي – المطابق للقانون العام للتطور – لواقعة أولية ، وطبيعية أيضا ، بل عامية تافهة ، انه الوهم بوجود القرين .

ولكى نقيس النتائج الصحيحة لهذه القضية يجب أن ننظر اليها من وجهة نظر هربرت سبنسر نفسه .

ليس التطور الطبيعي كما يفهمه سبنسر مجرد ظاهرة ميكانيكية ، ولا ريب أنه يستمد مادته من الوقائع التى تشبه الذرات المنفصلة بعضها عن بعض • فالتطور بجمع هذه المواد من خارج ، ثم يضم حول واقعة أولية الوقائع المرتبطة بها مما تقدمه البيئة المحيطة • ولكن هذا التطور لا يخرج تجمعات كيفما اتفق • بل يولد كائنات مرنة قابلة للتعـديل • يتلاءم بعضها بالتدريج مع بعض • الواقع التطور ذاتى فى كل عنصر من عناصر الطبيعة باعتبار أنه ميل نحو التوازن والتناظر الكليين •

يترتب على ذلك أن كل نتائج التطور المحدودة والثابتة نسبيا لها فى نفسهاذاتها قيمة ومنزلة، لأنها كلها تمثل حالة، أو صورة هى الوحدة الممكنة والملائمة فى مرحلة معينة من الزمان أو المكان لهذه الملاءمة المتبادلة الكلية ، وهى القانون الأعلى للطبيعة . وفى هذا فضلا عن ذلك فيما يبدر المبدأ المألوف العزيز على الأنجلوسكسون . فالوجود بذاته يتجلى عن حق ويخلع حقا ، حين يكون تقينيا ناميا ، وحين يحتفظ بنفسه ، ويدافع عنها بقوة • وهكذا فان الظواهر الدينية لأنها بذاتها موجودة مستمرة ، ولأنها تظهر فى ثوب من العموم ومن الحياة ، فهى دليل بحسب مبادىء هربرت سبنسر على مطابقتها للوسط الذى تعيش فيه ، وعلى مشروعيتها وقيمتها •

وأيضا ، فالظواهر الدينية من جهة أنها موجودة ، وأنهـا تقاوم ، فهى وقائع موجودة وشروط يجب أن يتلاءم واياها سـائر أنواع الوجود الأخرى . لايعرض الجزء الأول من «المبادىء الأولى» كيف يقع على كاهل الدين واجب الاتفاق مع العلم فقط ، بل يبين كيف يجب على العلم أن يحترم ماهو أساسى فى الدين . فاذا كان هربرت سبنسر قد أنكر على اللاهوت عبثه بالقوانين الطبيعيـة ، فانه يخفض كذلك من زهو العـلم الذى يزعم القضاء على الأسرار ، وهى الشهادة على وجود المطلق •

وهكذا فان تجارب الزمان نفسها التى اجتازتها الأديان القائمة ، هى ضمان قيمتها • ولكن من أى وجه نلتمس قيمة هذه الظواهر ؟ أتختص هذه الظواهر بارضاء الشعور الدينى الحاضر ، أم أنها ليست الا خرافات مجردة من المعنى شأنها شأن القوى الميكانيكية أو الغرائز العمياء التى تعتمد الطبيعة عليها ؟

نقطة البداية فى نشأة الدين عند سبنسر هى ظاهرة لاقيمة لها فيما يبدو من وجهة نظر الشعور الدينى ، انها اعتقاد الانســان البدائى فى حقيقة الصور التى يراها فى الأحلام . وكيف لا نبسط مرة أخرى هــذا

الاصل الصبيانى ظله على التطور كله ؟ وهل تظل الاعتقادات والنظم التى ليست الانموا وتلاؤما لخرافات غليظة ، أوهاما ليس للعقل بها شأن برغم ما تقدمه من منفعة علمية ؟

قد يكون هذا الاستنباط أقل دقة مما يبدو لأول وهلة . ألا يستطيع التطور أن يحول المبدأ نفسه على مر الزمن ، وأن يقلب الخطأ الى صواب؟ ليس هذا جواب هربرت سبنسر ، فهو يرفض هذا الاعتراض فى فصل من كتابه « مبادىء علم الاجتماع » عنوانه « ماضى الدين ومستقبله » . وكذلك فى مقالات « القرن التاسع عشر » سنة ١٨٨٤ .

تكون النتيجة صحيحة اذا استخلصت من مقدمات صادقة . ولكن على عكس ما قد يظن معظم قرائى يوجد فى الفكرة البدائية عن الأديان جرثومة من المعرفة الصادقة . لأن مايشعر به المرء عند النظر فى التصور البدائى مهما تكن يكن ضعيفا هو هذه الحقيقة ، وهى أن القوة التى تتجلى فى الشعور ليست الا صورة من القوة الموجودة خارج الشعور ، ولكنها ندرك فى ظروف خاصة . فأول مانتجه اليه هو الخلط بين هذه القوة وبين صورتنا عن أنفسنا التى تقدمها لنا بعض الظواهر الطبيعية . وليس هذا الخلط خطأ محضا ، اذ مما لا ريب أن فينا قوة ، وأن هذه القوة هى والقوة الكلية شىء واحد . ويترتب على ذلك أن فرضنا البدائى لا يحتاج فى تطوره ليصبح قضية فلسفية الى تبديل شامل ، اذ يكفى أن نستبعد من هذا الفرض كل تأويل تشبيهى . فاذا وصلنا الى نهاية تطهير الفرض من التشبيه رأينا أن القوة الموجودة خارج الشعور لا يمكن أن تماثل تلك القوة التى ندركها بالشعور ، وأن هاتين القوتين يجب مع ذلك أن يكونا ضربين لوجود واحد بعينه .

وهكذا ربط هربرت سبنسر نفسه ثقة مذهب اللايمكن معرفته بمذهب التطور ربطا لا لبس فيه . أما أنه لم يعزم أولا على كتابة فصل عن اللايمكن معرفته كأساس لكتاب « المبادىء الأولى » فأمر قليل الأهمية . ذلك أن اللايمكن معرفته هو روح التطور ، لأن الكائن لما كان فى أساسه واحدا ، كان التلاؤم المتبادل بين الكائنات الطبيعية غايتها ، وكان هذا التلاؤم ممكن التحقيق .

ولكن ألا ينتهى مذهب اللايمكن معرفته ، وهو كل ما يقدمه هربرت سبنسر للنفوس المتعطشة للمعرفة الدينية ، الى أن يبعد عنا كل أمل فى

دين ايجابى واقعى فعال قريب المنال ؟ ألا يرد هذا المذهب الى صيغة جوفاء هى بقية مجردة لمناقشة النقائض ؟

اذا نظرنا الى هذا المذهب من قريب وجدنا أنه ليس مجردا أجوف الى الحد الذى قد يبدو لأول وهلة .

يذهب هربرت سبنسر الى أن ما يجعلنا ننفذ الى مالا يمكن معرفته هو الشعور باعتبار أنه أساس ثابت ضرورى لكل تصوراتنا واستدلالاتنا وتحليلاتنا وانكاراتنا المتطرفة واذ كان ذلك كذلك فقد يلوح أن المذهب ينطوى على بعض بذور لميتافيزيقا ايجابية . والواقع أننا نجد فيه مثـل هذه البذور .

فأول ما نلقاه مثالية متطرفة تطل من وراء ماينكره المؤلف . واذا فحصنا بداية الجزء الثانى من « المبادىء الأولى » الذى يخصصه لمالا يمكن معرفته، رأينا كيف أن نقطة البداية فى كل أفكارنا ــ كانت هذه الأفكار خاصة بالعالم الخارجى أو اللاانا ، أم كانت خاصة بالعالم الباطنى ــ لاتوجد الا فى حالاتنا الشعورية . وعندنا من حالات الشعور نوعان : قوية أو مدركات حسية ؛ وضعيفة مثل ظواهر التأمل والتذكر والتخيل والتفكير . والاولى تقدم روابط لاتنفصم . وتسمى القوة المجهولة التى تتجلى الحالات عنها « اللاأنا » non-ego . وتقـدم الحـالات الـثانية روابط يمكن أن تنحل وتسمى القوة التى نعبر عنها « الأنا » . فنحن نرى أن الشعور من هاتين الجهتين هو الأصل الوحيد للمعرفة . والشعور هو القناة التى يجب أن يمر منها فعل المالايمـكن معرفته حتى يتجلى لنا . وحين يقـول سبنسر أن ظواهر اللاأنا تعدل من ظواهر الأنا ، مع استحالة العكس ، فمعنى ذلك عنده أن احدى حالتى الشعور يمكن أن تؤثر فى الأخرى .

ولما كان هذا المذهب يشتق كل معارفنا من الشعور ، فهو مثالى ؛ وهو يميل الى مذهب وحدة الوجود من جهة الطريقة التى يحدد بها الصلة بين الأنا والمطلق . ونحن نقرأ فى كتابه « مبادىء علم النفس » (١٨٧٠) أن الأنا التى توجد باستمرار فى صـاحب حالات الشـعور هى جزء من المالايمكن معرفته . ويصرح هربرت سبنسر فى موضـع آخر متحدثا عن الطاقة الأزلية التى تنشأ عنها جميع الأشياء بما يأتى «انها نفس القوة التى تنبع من أنفسنا فى صورة الشعور » (١) . فاذا لم تـكن الأنا هى

(١) نقلا عن كتاب A. S. Morris : Haeckel's Contribution to Redigion London, 1904.

المطلق بذاته . فالانا هو المطلق بالنسبة الينا ، انه بالنسبة الينا أكثر التعبيرات مباشرة .

بل يذهب سبنسر أبعد من ذلك . فهذا الشعور الذى يسمو على الشعور ، ولا نستطيع أن نبلغه ، هذا المطلق بذاته الذى يسميه اللايمكن معرفته ، هل يعتبره مجرد شيء لا يمكن معرفته ؟ هل يقول مثلا اننا لا ندرى الى اى درجة هو عقل أو مادة ، شخصى أو غير شخصى ؟ لقد تساءل سبنسر عن ذلك ، وأجاب بهذه العبارات التى نجدها فى « المبادىء الأولى » .

«أولئك الذين يذهبون الى أن اللاأدرية ترادف اللادينية، مع العلم بأن اللاأدرية هى على التحقيق عند العقل البشرى الاتجاه الدينى نفسه، انما يقعون فى هذا الخطأ لاعتقادهم أن المسألة المطروحة للبحث هى بين الشخصية وبين صورة من الوجود أقل فى المرتبة منها . والقول بأن المطلق لايمكن معرفته باعتبار أنه شخص . فهو اثبات بحسب رأيهم أنه أقل من شخص . ولكن الأولى أن يقع الاختيار بين الشخصية وبين شيء آخر أسمى منها . اليس من الممكن وجود نوع من الوجود يبلغ من سموه على العقل والارادة ، مبلغ سمو العقل والارادة على الحركة الميكانيكية » ؟

ألا تذكرنا فكرة سبنسر هذه بمراتب بسكال الثلاث : الأجسام ، والعقول ، والمحبة ، كما نجدها فى قوله المأثور : ان البون الشاسع بين الأجسام والعقول يصور البون الأكثر اتساعا بين العقول والمحبة » . ألا يحق لنا القول بأن مذهب الفيلسوف اللاأدرى يفصح فى هذا الموضع عن اتجاه روحى وصوفى ؟

* * *

ان حياة هربرت سبنسر من أولها الى آخرها تشهد بأن هذه الأفكار كانت ذات أهمية حقيقية فى نظره ، وأنها كانت متصلة بقلبه .

واذا كان سبنسر قد استنكر التعاليم والعقائد والطقوس والنظم التى تقدم الدين اليه فى أثوابها ، فقد احتاط فى كل وقت من الخلط بين الظاهر والباطن ، وحكم باسم الحقيقة الدينية نفسها على الخرافات والعبادات التى تخلو من العقل .

وقد أجاز طول حياته مشروعية اعتقادات معينة، حتى لو قامت قبل كل شيء على العاطفة ، باعتبار أن هذه الاعتقادات لها من الخصائص

الاخلاقية والعمليه أكثر مما لها من الخصائص اللاهوتية . وكان يتحدث دائما باحترام عظيم عن الاعتقاد فى الخلود والثواب فى الآخرة ؛ وفى ذلك يقول : من الحقـــائق التى ينبغى أن نذكرها دائما أننـا فى هذا العالم معرضون لكثير من الشرور ، وأن الايمان بالعوض عنها فى عالم أفضل يجعل الناس يستسلمون لبعض المحن التى لن يقووا على احتمالها او ردت الى معارف وضعية (١) .

حتى اذا تعمق فى تفكيره لم يدفعـه ذلك الى قلة الاكتراث بالأمور الدينية . بل أصبح أكثر عناية بها ، وأشد أخذا بعظمتها ، وأعمق تأثرا بدورها الراجح فى الحياة الانسانية . وهذا مثال من العبادات التى يعرض فيها فكره المكان اللانهائى فى ثنايا وصفه لتأملاته الفلسفية (٢) :

« ثم تأتى فكرة ذلك الأصل الكلى ، وهى فكرة سابقة على كل خلق وكل تطور ، وتسمو عليهما الى غير النهاية امتدادا وزمانا ، لأن كلا منهما لكى يكون معقولا يجب أن تكون له بداية ، ولا بدء للمكان . ان فكرة هذه الصورة العارية عن الوجود . والتى يرتادها الخيال من جميع أطرافها ، تحتوى دائما على مناطق مجهولة لا حد لها بالاضافة الى الأجزاء التى ارتادها العقل . ان تمثل مكان يرتد فيه نظامنا النجمى الهائل الى نقطه فى بحره لأمر رهيب شق على العقل . وكلما تقدمت بى السن أحـدث الشعور ــ الذى لاأعرف له أصلا ولا علة ــ بأن المكان اللانهائى قد وجد ؛ وينبغى أن يوجد دائما . فى نفسى انفعالا يجعلنى أرتعد فرقا» .

ألا تدعونا قراءة هذه الصفحة الى تذكر بعض أفكار بسكال من مثل : لو توقف البصر عنـد هـــذا الحد ، فلنسبح مع الخيــال وعندئذ يعى من ادراك ما تقدمه الطبيعة . ان كل هذا العالم المرئى ليس الا نقطة ضئيلة من بحر الطبيعة الشاسع » .

لم يكن الروح الدينى فى صورته المجردة الفلسفية هو فقط الذى تجلى أكثر فأكثر عند هربرت سبنسر ، فهو لا ينكر كذلك أنه قد خفف من غلوائه ازاء العقائد والنظم ، أى ازاء الصورة المحسوسة المعطاة للدين . وقد بلغ تقدير هذا التقدير من حياته مبلغا جعله موضوعا لتأملاته التى اختتم بها كتاب « حياتى » ، حيث يقول ما فحواه :

(١) حياتى ــ الجزء الاول ــ ص ٥٨ .

(٢) فصول وتعليقات ــ ١٩٠٢ ، ص ٢١٢ .

ثلاثة أسباب حددت التغيير المهم الذى حدث فى آرائى عن النظم الدينيه ٠

أولها يقوم فى دراساتى الاجتماعيه ٠ فقد دفعتنى هذه الدراسات الى الاعتراف بأن أثر الرموز اللاهوتية ، وأثر رجال الدين فى سلوك الناس فى كل زمان ومكان فى الحياة الواقعية ، لم يكن شيئا يمكن الاستغناء عنه ٠ ذلك أن خضـــوع الأفراد الضرورى للمجتمع لم يتم الا بفضـــل النظم الكهنوتية ٠

السبب الثانى مالاحظته من أنه يجدر التمييز بين اعتقادات الناس اللفظية واعتقاداتهم الفعلية ٠ فاللفظية قد تبقى ثابتة الى حد ما ، على حين تعدل الفعلية وتتلاءم بشكل غير محسوس مع المطالب الجديدة للجماعات والأفراد . ولكن هذه الاعتقادات الفعلية أهم من اللفظية . ولهذا أرى الآن أنه من الحكمة بوجه عام احترام اعتقادات الناس ، كمــا أرى أن كل تعديل مفاجىء للنظم الدينية أو السياسية يؤدى الى رد فعل ٠

ويمضى سبنسر قائلا : « لعل السبب الرئيسى فى تعديل رأيى وفى الاعتقــاد الذى يزداد فى نفسى رسوخا أكثر فأكثر هو أن الدائرة التى تشغلها الاعتقادات الدينية من النفس لا تبقى خالية أبدا ، بل تشغلها دائما المسائل الكبرى المتصلة بأنفسنا وبالعالم ٠

فنحن نلاحظ بلا شك خلو الناس مثقفين أو غير مثقفين من التأمل ذى الصبغة العامة ، ولا نجد عند أغلبهم الا استخفافا بكل ما يسمو على المصالح المادية والجانب الخارجى للأشياء . فانت تجد آلافا من الناس يشهدون الشمس تشرق وتغرب كل يوم دون أن يتساءلوا ما الشمس ٠ ونجد أساتذة فى الجامعة يرفعون النقد اللغوى الى المحل الأول ، ويرون أن البحث فى أصل الكائنات الحية وطبيعتها من توافه الأمور ٠ بل لقد تجد من رجال العلم من يدرس بامعــان أطياف الســدم أو يحسب كتلة النجوم وحركاتها ، ولا يخلو أبدا الى نفسه يتأمل من زاوية تخالف وجهة النظر الفيزيقية الظواهر الشاسعة التى تحدث تحت بصره ٠ ولكن الانسان قادر أيضا على غير ذلك الاتجاه ٠ فالمثقفون وغير المثقفين تمر بهم لحظات من التأمل ، فيحاول بعض الناس ســد الفــراغ الذى تحس به عقولهم بالالتجاء الى الصيغ المحفــوظة ، أو يعترفون ببعض المســائل العظيمة الأهمية ، ولكنهم لا يجدون لها جوابا ٠ وكلما ازداد حظ المرء من المعرفة أحس أكثر من غيره بهذه الحاجة الى ايضاح المسائل » ٠

فنحن نرى أن سبنسر يحاول أن يكشف الستار عن الأسرار المتصلة بالحياة . وتطور الكائنات ، والشعور ، ومصير الانسانية ، وهى أسرار ــ كما يقول ــ يوضحها تقدم العلم نفسه أكثر فأكثر ، ويبين مافيها من عمق وخفاء .

ثم يخلص من ذلك قائلا : « وقد بدأت منذ ذلك الوقت الاعتقادات الدينية التى تشغل بصورة أو أخرى هذه المنطقة من النفس ولا يستطيع التأويل العقلى أن يملأ فراغها ، تلهمنى أكثر فأكثر تعاطفا يقوم على الاحساس بالحاجة الى المشاركة . ولقد أدركت أن الرغبة القاهرة فى الظفر بحلول صحيحة واستحالة التسليم بالحلول الراهنة هى التى صرفتنى عن هذه الاعتقادات » .

الفصل الثالث

قيمة المذهب

كان ذلك مضمون مذهب سبنسر ، فمـــاذا نحن قائلون الآن عن قيمته ؟

يذهب كثير من الفلاسفة المعاصرين من أصـحاب المدرسة الوضعية المتطرفة أن فلسفة سبنسر تتجه بلا ريب نحـــو الدين ، وهم يرون أنه مما يطابق الواقع التاريخى تماما أن «اللايعرف» inconnaissable الذى يقول به يضاهى الله الصانع والعناية الالهية فى الاديان الوضعية • ولكن هذا بالذات هو الجانب الضعيف المتهـــافت من المذهب ، وعلى النقد أن يميز بالضبط ذلك الجانب ويعزله •

الحق ، كما يقول هؤلاء الفلاسفة ، ليس اللايعرف عند هربرت سبنسر مبدأ علميا : فهو بقية أو آخر أثر حى لذلك الكيان الوهمى الذى كان على مر الأزمنة أســاس الأديان والفلســـفات باسم الله ، أو العلة الاولى • وليست تلك البقية شيئا يمكن اغفاله ، لأنها على تهافتها الظاهر تستبقى ما كان جوهريا فى الفلسفات والاديان : أى ما لا يمكن للانسان أن يناله كموضوع للنظر والامتلاك • هذا الى أن تحفظات سبنسر وانكاراته انما هى فى الواقع وهمية ، لأن المغالطة الاولى ما دامت قائمة فكل فلسفة تترتب عليها فاسدة • وما دام مركز العدوى موجودا انتهز المرض الفرصة لينشط ويغزو من جديد أعضاء الجسم • فلا يوجد اذن أدنى شك أن يبقى سبنسر لاهوتيا ، فينتسب بهذا المعنى الى الماضى ، وعلى اللا يمكن معرفته الذى قال به أن يمحى فى بحر العدم مع كل الأشباح التى طردها العقل

البشرى . فليس هناك ما لا يمكن معرفته الا «المجهول» inconnu ، أى ذاك الذى لا نعرفه اليوم ، ولكن قد نعرفه غدا .

هذا الاعتراض الذى يستمد أصله من مذهب التطور نفسه ، كان بالطبع مألوفا لفكر سبنسر الذى تعود أكثر من أى شخص آخر رؤية صواب الامس يصبح خطأ اليوم . غير أنه افترض حدودا تقف عندها التغييرات الممكنة فى اعتقادات الناس . وهو يرى أن الاستحالة القاطعة لتصور عكس بعض القضايا تفرض على العقل بالرغم منه التسليم بهذه القضايا : ويقول فى ذلك : « نحن نعرف أن بعض القضايا تكون على أعظم درجة من اليقين بحيث لا يتصور امكان انكارها . وفيما يختص بما لا يمكن معرفته نجد العقل نفسه بازاء مثل هذا الموقف . ولهذا كان اللايمكن معرفته عند سبنسر من جملة المعطيات التى تؤلف نسيج الذهن نفسه » .

أتكون الاستحالة التى يجدها سبنسر وهما من خياله ، وكسلا لعقله ، وثمرة لمزاجه الشخصى ؟ من الجدير بالملاحظة أننا لا نجد مثل هذا الاتجاه ولا مثل هذه المقاومة الشديدة للسلب عند أمثال لوثر أو كانط فقط ، بل عند كثير من الفلاسفة المعاصرين . اليك مثلا ما يختتم به وليم جيمس كتابه المشهور «تعدد التجربة الدينية»

« أستطيع بلا مراء الوقوف موقف العالم المتسيع فأزعم عدم وجود واقع سوى عالم الحواس والقوانين والامور العلمية . ولكن كلما دار فى خاطرى هذا الخيال سمعت الهاتف الباطنى الذى تحدث عنه « كليفورد » يهمس فى أذنى «همس» أى : هذا هراء ! فالباطل باطل ، ولو لبس مسوح العلم . ولكن التعبير الكامل للتجربة الانسانية حين أنظر اليها فى واقعها الحسى يدفعنى بالضرورة الى تخطى الحدود الضيقة للعلم بمعنى الكلمة . وليس ثمة أدنى شك فى أن عالم الواقع لا يمكن أن يركب الا على هذا النحو ، وأنه يبلغ من التعقيد حدا لا يقبله العلم . وهكذا تدفعنى أسباب موضوعية وشخصية على السواء الى التمسك بالاعتقاد الذى أقرره ههنا . ومن يدرى لعل الوفاء الذى يبديه كل منا نحو اعتقاداته الضئيلة الشأن قد يعين الله نفسه على تحقيق واجباته الكبرى بوجه أكمل » .

لا ريب فى أن هربرت سبنسر لم يكن المفكر الوحيد الذى شعر باستحالة التسليم بأن العلم يرضى نفسه ويرضينا . ولكن قد يقال ان المرجع فى تفسير هذه الظاهرة الى علم النفس ، فليس لنا أن نقيم لها

ورنا ، لأنها مجرد تطبيق قانون تخضع له الصلة بين العقل والخيال . وقد قرر العالم الانجليزى الاخلاقى المشهور ليسلى ستيفن هذا القانون فيما يلى : « يكمن الخيال وراء العقل » . اذ فى الوقت الذى يبين العقل فيه فساد رأى من الآراء ، يتعلق الخيال والقلب بهذا الرأى ويتشبثان عليه زمنا قد يطول أو يقصر . ثم ان تطور الخيال والعقل يتطلب عملا باطنا لا يمكن أن يتم دفعة واحدة ولو أنه سيتم بالضرورة ؛ لأن اتفاق الشعور مع نفسه هو القانون الأسمى ، والعقل هو الذى لا يتغير من هاتين القوتين .

يزعم بعضهم أن اللاامكان non possumus عند كانط أو هربرت سبنسر ليس له من سبب آخر الا القانون الذى أعلنه ليسلى ستيفن ، وهو بلا نزاع واقعى جدا وصادق جدا ، ولكن مصيره الى السقوط مادام العقل البشرى يتقدم .

أهناك ما يسوغ هذا التقدير ؟

نستطيع أن نتساءل أول كل شىء : ألا ينطوى هذا التقدير على دور وتسلسل ، وألا يتخذ الحل السلبى لنفس المشكلة التى أثارها سبنسر ، وكأن ذلك الحل أمر مسلم مقرر ؟ وقد تساءل سبنسر عن الحكم على بعض العناصر التقليدية فى الاديان هل يستلزم الحكم على مبادئها ، فقيل له : لما كانت الاديان صروحا آيلة الى الانهيـــار من قمتها الى أساسها بل الى مبـــادئها الاولى ، فيجب أن تهدم من الاساس ، ويجب أن نمحى نفس أطلالها حتى تتبدد ذكراها . ولما كان كل اعتقاد دينى فهو من كل وجه فارغا وهميا ، فالالحاح عما فيه من خير وحق لم يصدر كما هو واضح الا من بطء الخيال والعاطفة فى متابعة تقدم العقل . وليس مثل هذا الجواب برهانا ؛ انه دعوى وضعت فى مقابل دعوى أخرى .

أمن الصحيح مع ذلك أن الاستحالة التى يؤكدها سبنسر لا تنشأ الا من العاطفة ، ولا تقوم على شىء فى العقل ؟

لا ريب أن هربرت سبنسر قد أفسح مجالا واسعا للعاطفة فى مذاهبه الفلسفية وبخاصة العملية منها . وكان يرى كمعظم مفكرى الانجليز أن العقل بمعنى الكلمة أداة أكثر منه مبدأ للعمل . وكان يحتفظ للعاطفة بالقوة على حفز النفس . ولكن هذا لا يترتب عليه أن نظريته عن اللاامكن معرفته تستند الى العاطفة وحدها .

ان أساس نظرية المعرفة التى ينادى بها هربرت سبنسر هو التطابق

الاصلى بين المعرفة البحتة والافكار العامية ٠ ولمـــا كان من الواضح أن الفكرة العامية مزيج من العاطفة والعقل ، فلا ريب أن كل معرفة فى نظر سبنسر لا نستمل ضرورة على هذين العنصرين اللذين ينحلان الا بتجريد المفكر الجدلى ٠ وعندما يوضع مسألة الاساس الاخير لليقين موضع البحث، فليس عند هربرت سبنسر الا جواب واحد ممكن ، ان فى مستوى العلم أو الميتافيزيقا ، وهو أن اليقين يقوم على العاطفة ، تلك العاطفة الصحيحة التى لا يمكن ضبطها ٠

ويبدو من الصـــواب أن نؤكد مع سبنسر بأن الفصل التام بين العقل والعاطفة لا يستند الى أساس اللهم الا اذا شئنا أن نرد العقل الى الاستدلال الجدلى وحده ، وأن نعيد الى النفس الانسانية السدود التى لقى علم النفس الحديث فى هدمها مشقة عظيمة ٠ وليس العقل الحى المحدود الفعال سيئا مقررا ، ولا صــــفة منعزلة أبدية ثابتة للنفس الانسانية ٠ فالعقل يكون بعد أن لم يكن ، ويتكون ويتشكل ويرتقى ٠ وانه ليزكو حين نفدوه الحقائق كما ذهب الى ذلك ديكارت . ومدرسته المزدوجة هى العلم والحياة ٠ وهو يربـــط ، ويرتب ، ويركز ويثبت الى حد ما ما يولده نمو سائر قوى الانسان كالتجربة والعاطفة والخيـــال والرغبة والارادة توليدا أرسخ وأنفع وأرفع وأعظم انسانية ٠ من أجل ذلك كان العقل حقيقا أن يكون رائدنا الأعظم فى العمل والنظر على السواء ٠

ومن المؤكد أن هربرت سبنسر اتجه الى العقل بالمعنى السابق لا الى العاطفة المنعزلة العمياء الجامدة كمـــا يتصـــــورها المذهب العقلى المجرد . ليعرف هل يستطيع الانسان انكار ما لا يمكن معرفته ٠ فالقول عندئذ أنه ليس من المستبعد على العقل اثبات كفاية الظاهرة اكتفاء ذاتيا، وامكان العلم تبديد كل الأسرار بل وجوب تبديدها ، هو قول غير معقول ولا يمكن التفكير فيه ٠ اذ يجب أن يتجرد الانسان من أســمى مواهبه التى تجعله أكثر من غيرها انسانا بمعنى الكلمة ، ليرضى بالتسليم بأن ما يعرفه أو ما يمكن أن يعرفه ينفذ الى صميم الوجود والكمال ٠

من العبـــث اذن لوم هربرت سبنسر لأنه ناقض نفسه حين تمسك بواقع يفوق الحس هو موضوع الدين ، فى مقابل العـــالم المعطى وهو موضوع العلم ، والالتجاء الى نظرية الاعضاء المتخلفة والبقـــايا الحيوية لتفسير هذا التناقض المزعوم ٠ ويكفى فى تبديد هذا التناقض أن يعتمد سبنسر على العلم الذى يفسره العقل ، لا على مجرد العلم ٠ اذ يوجد فى

نفس العقل البشرى المكون من صلته بالاشياء ما يؤكد اثبات واقع خفى أسمى من سائر ما يمكن أن تقدمه التجربة الينا ·

❊ ❊ ❊

ولكن هذا الفائق على الحس الذى يقـــول به سبنسر يتصف بأنه متعال بعيد المنال الى أقصى الحدود ؛ وهو يسميه «المالا يمكن معرفته» · ثم يأبى علينا أن نتصوره بشكل محدود ، محققين اياه فى الفكر · وهو يؤكد أن الانسان حين ينخطى المظهر البسيط للوجود ، وينفذ الى مجاهل العلة الاولى يقع فى متناقضات لا حل لها حتى لينكر الانسان نفسه · ولعل هذا هو الجانب المتنازع عليه فى مذهبه ·

وقد لوحظ كثيرا أن سبنسر لم يستطع التمسك بهذا التعالى المطلق وبعدم امكان معرفة المبدأ الاول مما قادته اليه استنباطاته · فالمطلق عنده قوة ، وقدرة ، وطاقة ، ولا نهاية ، ومنبع الشعور ، والاســاس المشترك للأنا واللا أنا ؛ انه أسمى من العقل ومن الشخصية · فهل يمكن أن نزعم عندئذ أنه مما لا يمكن معرفته تماما ؟ واذا كانت الخصائص التى لم يتردد سبنسر فى خلعها على المطلق مشروعة ، فهل من المؤكد أن هذه البقية من المعرفة لا تخضع للتقدم والنمو ؟

لتقدير قيمة اللا أدرية التى يقول بها سبنسر علينا أن نفحص المبدأ الذى تقوم عليه · هذا المبدأ هو الشيئية Objectivisme · فهو يريد أن يكون استخدام المنهج الموضوعى البحث شرط كل علم وكل معرفة مثمرة · فالوقائع هى الاصـــل الوحيد للمعرفة ، ولا ينبغى أن نسـمى الوقائع وقائع ، الا ما ندركه أو ما يمكن ادراكه كأشياء خارجية توضع فى مقابل الشخص المدرك · وهذه الاشياء الخـــارجية تدرك على أنها حقائق كاملة ثابتة منفصلة يمكن أن يعبر عنها بالتصورات أو الالفاظ ·

فاذا سلمنا بهـذا المذهب عن المعرفة ترتب على ذلك بالضرورة أن ما يفوق الحس اذا كان موجودا فلا يمـــكن معرفته · اذ من الواضح أنه لا يمكن أن يكون قطعة منفصلة من الوجود الى جانب القطع الاخرى ؛ انه لا يمكن أن يكون «شيئا» Object بالمعنى المفهوم من لفظة الشيئية · وليست هناك أى صلة بين الفائق على الحس وبين عالم العلم بالمعنى المفهوم من العلم ، ولو أن الفائق على الحس كان موجودا لوجب أن يتسامى فى الفضاء الى مسافة لا متناهية بعيدة عن جميع الاشياء القريبة من وسائل

معرفتنا . ويلزم السيئيين اما أن يكون المطلق بالمعنى الحرفى موجودا خارج العالم متعاليا ، أو لا يكون موجودا .

فالمسألة تنحصر فى معرفة هل مذهب السيئية المطلق وجهة من النظر ممكنة مشروعة أو لا . ولا ريب أن القول بامكان وجهة نظر الشيئية من مسلمات العلم ، ومن هذه الوجهة من النظر يتسنى للعلم أن يقتطع من الطبيعة صورا واضحة متميزة المعالم يمكن ترتيبها بعضها الى جانب بعض والموازنة بينها ، وتدريجها ، ومقابلتها ، ومشابهتها . ولكن هل يستطيع العلم بلوغ الشيئية التامة التى يطلبها ؟ ألا يكون العلم نفسه كسائر الأمور الانسانية توفيقا بين الممكن والمثل الأعلى ؟ أيحصل العلم دائما على وقائع مصفاة تماما من العناصر الشخصية ، وعلى نتائج لا تنطوى دلالتها المحسوسة على أثر للعاطفة ؟ واذا كان العقل البشرى يقترب فى العلوم الطبيعية الرياضية من الشيئية التامة الى الحد الذى يجعلنا نعتقد أحيانا أنه قد حققها ، فهل يترتب على ذلك أن ما نجح فى احدى مراتب المعرفة يكون ممكنا ولائقا فى سائر المراتب الاخرى ؟ ولماذا نبنى العلوم على نموذج واحد ، ولم يكون هذا النموذج هو الضرورة الطبيعية ؟ وهل تكفى حالة واحدة فى قيام الاستقراء ؟ ولماذا يستثنى العلم من القاعدة التى تذهب الى أن العقل البشرى يجب أن يصوغ تصوراته على نسق الوقائع لا أن يفرض عليها خصائص تصوراته ؟ ولماذا لا يتلاءم المنهج — فى العلم نفسه — مع الشىء ؟

ليس من الواضح أن كل استخدام للمنهج الشخصى فى العلوم الطبيعية مستبعد بالفعل ، أو قابل أن يستبعد . ولكننا نرى من الواضح كم تكون العلوم المتعلقة بالامور الانسانية فقيرة مجردة من طبيعتها حين نبحثها بالفعل حسب منهج موضوعى بحت . وكيف عندئذ نعرف بوجه خاص الظواهر الدينية وما لها من مميزات وخصائص ؟ اذا بحثناها من خارج فقط ردت عند الفرد الى بعض الظواهر العصبية ، وعند المجتمع الى مجموعة من المعتقدات والطقوس والمنشآت . يحاول بعض المفكرين تفسيرها باحدى الظواهر الأولية المستمدة من الحياة اليومية كالاعتقاد الساذج فى الوجود الواقعى للقرين مثلا . ولكن ألا توجد فى الأديان الواقعية وسائر الأديان التى نمت على مر العصور وفى الدين الموجود بيننا الا عناصر من هذا القبيل ، وظواهر منعزلة يمكن ادراكها وقياسها ؟ ألا نجد شيئا ما فى حياة البوذى الباطنة أو المسيحى ، شيئا فيه عمق وشدة وغنى ؟ أليس التصوف صورة من الحياة الدينية ؟ وهل البروتستانتية بغير فائدة ؟ ألا ينطبق ماذكره شكسبير فى شعره المشهور على هذه الحال .

أيا هوراتيو ! ان فى السماء والأرض أمورا كثيرة
لم تكن نحلم بها فى فلسفتك

وببـدو أن الدين بلا مدافع هو همزة الوصل بين النسبى وهـذا المطلق اللامتناهى الكامل الذى تصوره هربرت سبنسر • وفى نفس الوقت الذى نبذل فيه الجهد للنمو والتطلع نحو كمال الحياة الشخصية والمعرفة الشخصية ، نجد الكائن الخارجى الخاص المحدود الغامض يتصل بالمنبع المشترك لجميع الكائنات ، ذلك المنبع الذى يقول عنه سبنسر انه يبرز مباشرة ويفاجئنا بشكل ما فيما نسميه بالشعور •

لا نستطيع التمسـك بالشيئية ، لأن الشـخص والشيء ، الذات والموضوع ، لا ينفصلان فى الواقع بالفعل فى أى مكان • ولكى نصل الى الشيء منعزلا يجب أن نحصل عليه بطريقة صناعية ، كما يرتب الرياضى شروط المسألة • أما الشيء والشخص كما يعطيان لنا ، وكما هما عليه ، فانهما واحد • ولكن العقل البشرى لكى يتصل بالاشياء يقوم بكثير من التجريد ، ويرد كثيرا من الكائنات الى تصورات لا يقـدرها فى الغالب حق قدرها• فالدين هو الشعور الخفى بوافع الحياة ، وبالنفس، وبالصلة بهذه الموجودات التى حين ندركها بعقولنا تلوح كأنهـا تتدافع ميكانيكيا مثل ذرات ديمقريطس •

لهذا السبب لا يمكن أن يتألف الدين فقط من اثبات موجود لا يمكن معرفته متعال وعبـادته فى صمت • وهربرت سبنسر كما يلومه بحق الطبيعيون المتطرفون يقدم الينا اما شيئا كثيرا واما قليلا جدا • واذا كان مذهب أوجست كومت الانسانى تصورا غير تام غير مستقر ، لأن الانسان بجوهره كائن يسمو على نفسه ، فلن نسـتطيع من باب أولى مع مذهب سبنسر أن نضع الناس فى حضرة الموجود الذى يصـدر عنه كل شيء ، لكى نقول لهم بعد ذلك انهم لن يتمكنوا من معرفة شيء عن هذا الموجود ، أو توقع شيء منه •

وعلينا أن نتذكر تلك العبارة التى سبق ذكرها من قبـل وهى : « أليس من الممكن وجود نوع من الموجود يبلغ من سموه على العقل والارادة مبلغ سمو العقل والارادة على الحركة الميكانيكية ؟ » •

فالقول بهذه القضية يرتفع بنا الى ذلك العالم ؛ اذ كيف وقد تصور أحدنا أن يكون هذا الضرب من الوجود ممـكنا ، لا يرغب منه أن يكون

ممكنا فقط بل واقعا ؟ وكيف لا يلتمس الوسائل التى نحيل هذا الامكان واقعا ؟ وما العقل ، وما ارادة الانسان ان لم يكن كل منهما جهدا يبذل فى خلع صورة على المثل الأعلى ثم العمل على انزاله فى عالمنا وحياتنا ؟ ان الكملة الطبيعية التى تلزم عن عبارة هربرت سبنسر ليست شيئا آخر غير قول القائل : «فليعم ملكك ، ولتجر مشيئتك فى الارض كما تجرى فى السماء » • بعبارة أخرى فلنتعبد ولنعمل حتى يصبح هـذا الملكوت الأعلى من الحق والجمال والخير ، لا كما يراه العقـــل مجرد مثل أعلى ، وانما يقترب منا ، ويتحقق لا فى اللابمكن معرفته وفى الجزء المتعالى من المطلق فقط ، بل فى العـــالم الذى نعيش فيه ونحبه ونتألم منه ونعمل فيه •• لا فى السماء فقط بل فى الارض •

الباب الثالث

هيكل (١) والواحدية (٢)

الفصل الاول . مذهب هيكل عن الدين وعلاقاته بالعلم ـ الوان الصراع بين الدين والعلم ـ الواحدية التطورية كحل علمى وعقلى للالغاز التى هى سبب وجود الدين ـ الحاجة الدينية ، الانتقال المستمر من الاديان القائمة وما فيها من نفع الى الواحدية التطورية كدين .

الفصل الثانى : قيمة المذهب (١) ـ فكرة فلسفة علمية : كيف ينتقل هيكل من العلم الى الفلسفة أى الفلسفة العلمية كنفى للاديان وبديل منها : كيف ينقل هيكل من الواحدية فلسفة الى الواحدية دينا .

الفصل الثالث : الفلسفة والأخلاق العلمان فى العصر الحاضر ـ الفلسفة العلمية : غموض هذا الاصطلاح وعدم تحديده ـ أخلاق التضامن : ابهام هذا المصطلح ـ استمرارا الثنائية المتعلقة بالصلة بين الانسان والأشياء .

* * *

لا يمكن أن يعتبر مذهب أوجست كومت ولا مذهب هربرت سبنسر مما يحقق للعقل حالا ثابتة من الاتزان . اذ بعد أن كان الانسان ملك الطبيعة ، وبيد الله تعالى وعونه ، أصبح فى الكون الانسانى البحت الذى يقول به أوجست كومت مكسور الجناح محصورا . أما المالايمكن معرفته عند سبنسر فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التى أراد تقييده فيها ؛ فان كان موجودا فلا جرم أن ينزع الى الظهور ويطبع عالم الواقع بطابعه . والمذهبان الى ذلك مسرفان فى الثنائية . فالانسان فى فلسفة كومت تتميز

---

(١) هيكل Haeckel (١٨٤ ـ ١٩١٩) فيلسوف واحدى ، وعالم فى البيولوجيا

(٢) الواحدية Monism ، مذهب فى الفلسفة يرد العالم كله الى واحد .

أكثر فأكثر من الطبيعة ؛ والمطلق فى فلسفة سبنسر يعارض النسبى . فاذا أمكن فى نهاية الامر التغلب تماما على الثنائية ، وأقيمت الوحدة الأصلية لجميع الأشياء على أسس ثابتة ، فهل يمكن الاعتماد على نفس هذه الوحدة فى حل مسألة العلاقات الملحة بين الدين والعلم حلا نهائيا ؟

هذا هو موقف ارنست هيكل Haeckel

ذلك أن أستاذ علم الحيوان فى جامعة يينا لم يكن فقط العالم والمؤلف المبتكر للمورفولوجيا العامة للكائنات الحية (١٨٦٦) ؛ المبدع لعلم تطور الكائنات . بل عرض فى كتبه مثل «تاريخ الخلق الطبيعى» (١٨٦٨) . والذى نقل الى اثنتى عشرة لغة ، و « الواحدية بين الدين والعلم» (١٨٩٣) ؛ و « ألغاز الكون » (١٨٩٩) ؛ و « الدين والتطور » (١٩٠٦) أنظارا فلسفية تمثل فى وضوح شديد الحال العقلية السائدة اليوم بخاصة فى عالم العلم ؛ فضلا عن قيمتها المستمدة من شخصية المؤلف البارزة .

الفصل الأول

مذهب هيكل عن الدين وعلاقاته بالعلم

يرى هيـــكل أنه من الواجب وضع حد لهـــذا المنهج من التوفيق المتبادل ، ومن الجدل المجرد الميتافيزيقى ، والذى نصل بفضله دائما — ان خيرا أو شرا — الى الملاءمة اللفظية بين مفهوم العلم ومفهوم الدين • لذلك ينبغى المبادرة بمواجهة أحدهما بالآخر ؛ لاالعلم بالذات ولا الدين بالذات — وهما التصوران المدرسيان الفـــارغان — بل الدين والعلم من حيث هما كذلك ، ناظرين من خلال معناهما الخـــاص ، وحقيقتهما المحسوسة الى ما يعلنه كل منهما من نتائج ، وما يعتمد عليه من مبادىء • وهذا ما فعله مثـــلا ج•و•درابر Draper فى كتاب له مشهور بعنوان «الصراع بين العلم والدين» (١٨٧٥) • وهذا ما سيفعله هيكل بدوره محـــددا بدقة شروط الصراع والمنهج الذى يجدر اتباعه فى حله •

يقول فى استهلال كتـابه «ألغاز الكون» اننا اذا صرفنا النظر عن الكاثوليـــكية الموالية لروما ، وعن فرق البروتستانت السلفية كذلك ، والتى لا تقل منها جهلا وتمسكا بالخرافات الموغلة ، ثم ذهبنا الى كنيسة راع بروتستانتى من الاحرار على ثقافة حسنة متوسطة ، ممن يفسح المجال لحق العقل فى شعوره المستنير ، لوجدنا عنده تعـــاليم أخلاقية ومشاعر انسانية تتفق تماما مع أفكارنا ، ولسمعنا قضايا تتعارض مع التجربة العلمية عن الله والعالم والانسان(١) •

واليك أمثلة لهذه المتناقضات :

فالانسان — فى رأى هذا الراعى — مركز كل حياة أرضية وغايتها، بل الكون بأسره •

---

(١) ألغاز الكون — الفصل الاول •

ويفسر وجود العالم وبقاؤه بما يسمى بالخلق والعنـــاية الالهية • وتشبه عملية الخلق هذه ما يصنعه المهنـدس الذى يدرك قدرته ويتأمل كيف يستخدمها ثم يتصور فكرة آلة معقدة تعقيدا كثيرا أو قليلا ، ويخطط مشروعها ، ويحققها باستخدام المواد المناسبة • ثم يســـهر بعد ذلك على عملها ويحفظها من التلف والحوادث •

هذا الإله الذى صنع على صوره الانسان من السهل أن نعتبره قد خلق الانسان على صورته • ومن هنا نشأت عقيدة ثالثة تعمل على تأليه الكائن الحى البشرى ، نعنى أن طبيعة الانسان مزدوجة ؛ فهو مركب من بدن مادى ومن نفس روحانية خرجت من روح الله • ونفس الانسان التى ينسب اليها الخلود ليست فى هذا العالم الا ضيفا عابرا يسكن بدنه الفانى •

هذه المعتقدات هى أساس سفر التـــكوين فى الشريعة الموسوية ، وهى موجودة فيــما يختص بعنـــاصرها الجوهرية فى الاديان المختلفة • وتتألف على الجملة من تصور تشبيهى للطبيعة ، وليس هذا التصور الا صنعة قدرة فائقة على الطبيعة • ولا يوجد شيء فى الطبيعة ليس صادرا عن هذه القدرة • ولما كان الله المتعال قد خلق العالم وهو الذى يحفظه ، فهو الذى يحكمه ، ويضع له بمشيئته القوانين التى يخضع لها • وهذه القوانين نفسها ليست الا ارادات الخالق عن اختيار محض •

وأساس هذه المعتقدات هو التقليد المأثور الذى تناقله الناس على مر العصور عن أفكار متصلة بوحى سماوى •

هذا ما تقرره الأديان ؛ فما الذى يقرره العلم عن هذه الموضوعات ؟
من المهم أن نحدد الموقف الذى يجب على العالم اتخاذه للاجابة عن هذا السؤال •

ولقد جرت عادة الفلاسفة على القـــول بأن الموضـــوعات التى نحن بصددها ليست من اختصاص العلم، لأنها تتجاوز بالضرورة نطاق وسائله فى المعرفة • وكثير من العلماء يقنعـــون بعملهم فى المعـــامل فلا يبالون بالمشاكل التى لا تحل بالاجهزة العلمية والحساب • ويستدلون على ذلك بقولهم : نحن لا نعرف أن الوقائع والاشجار تخفى عنا الغابة • ومن هنا نشأ الاصل فى سوء الفهم المستمر عند الناس عن هـــذه المسألة • فقد انتهز اللاهوتيون والفلاسفة فرصة تخلف العلماء ــ عن خوف أو ازدراء أو عدم مبالاة ــ ومضوا فى عقائدهم ولا معقب عليهم • ويلوح أن العلم

والدين لا يتحركان في عالم واحد بعينه ، ولا يلتقيان أبدا في أحكامهما. وسيستمر هذا المظهر مادام العلم سيهمل النظر في المشكلات الفلسفية ويقتصر على المباحث التجريبية . وقد بدأ العلم بالبحث في التفاصيل ، واتجه نحو الترتيب مما جعل نتائجه التي حصل عليها نهائية . غير أنه قد حان الوقت أن يعمم العلم كذلك ، وأن يعارض فيما يختص بالمسائل التي تضل في أصلها أفهام الناس بين أدلة التجربة والعقل وبين عقائد العاطفة والخيال . لقد أصبح الوقت الآن مناسبا لوضع فلسفة علمية — أو تأويل عقلي لنتائج العلم — تعالج فيها المسائل التي كانت حتى الآن متروكة لعناية اللاهوتيين والفلاسفة .

هذا في رأي هيكل ما يستفاد من الحالة العامة للعلم الحديث كما أقامته مباحث أمثال لامارك وجوته وداروين . فالى هؤلاء العباقرة ومكتشفاتهم وتأملاتهم يرجع الفضل في أننا نتبين من الآن فصاعدا قوانين الطبيعة الاساسية وما لها من دلالة .

ان الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص في كلمتين : الواحدية والتطورية . فمن جهة ، الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة ، وليس الخلاف بينها الا في الدرجة ، أي كميا . ومن جهة أخرى. ليس الموجود لا متحركا بل فيه مبدأ التغير . هذا التغير ، الذي يعد في ذاته ميكانيكيا بحتا وخاضعا لقوانين ثابتة ، هو أصل تعدد الموجودات واختلافها ، التي تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعي خالص .

من مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل التي يشتغل بها الدين .

ومن هذه الوجهة من النظر يعارض العلم العقائد الدينية بنتائج تضادهما تماما .

فالانسان في ضوء الفلسفة العلمية لن يكون مركز الكون وغايته ، بل حلقة في سلسلة الكائنات ، كما تتصل الديدان باللافقريات protistes أو الاسماك بالديدان . وليس امتياز الانسان الا حالة من التقدم الاستثنائي الذي امتازت به الفقريات على أنواع جنسها خلال التطور العام.

والعلم يعارض خلق العالم الصناعي بالخلق الطبيعي . فالطبيعة تحتوي في ذاتها على كل القوى المطلوبة لاحداث جميع صور الوجود القائمة فيها . والانواع ينشأ بعضها من بعض بالتحول طبقا لقوانين وتبعا

لترتيب فى الامكان منذ الآن تحديده • وهكذا يضع العلم تاريخ العالم الطبيعى مكان أسطورة الخلق •

وليس العلم أقل اعتراضا على عقيدة خلود النفس ، لان الفرد فى نظر العلم ليس الا مجموعة عابرة من الجزيئات المادية ، الشبيهة بغيرها •

مبدأ العقائد الدينية العام هو التشبيه ، والخلق الصناعى ، والفائق على الطبيعة • وفى مقابل هذه الافكار يقدم العلم المذهب الطبيعى ، والاتصال ، والخلق الطبيعى • فلا شىء فى الطبيعة لا يفسر بالطبيعة • ولا شىء تقدم على الطبيعة ، ولا شىء يسمو عليها • فالطبيعة ، عند من يعرف معنى قوانينها وبخاصة الانتخاب الطبيعى والتطور ، هى ذاتها التى خلقت نفسها والتى تعمل على تقدمها • فالعلم بالنسبة الى الدين هو دارون بالنسبة الى موسى •

وفى مواجهة التعارض القائم بين المذاهب ، يوجد تعارض آخر يتمشى معه قائم بين الاسس فى الافكار • فالأديان تقوم على الوحى ، والعلم لا يعرف الا التجربة ؛ ولا قيمة فى نظره لاى فكرة اذا لم تكن تعبيرا مباشرا عن وقائع أو نتيجة لاستنباط محدود قائم على القوانين الطبيعية لترابط الافكار •

ولن يكون الوهم الدينى من الآن فصاعدا ممكنا الا اذا حجب المرء عينيه حتى لا يبصر • واذا نظرنا الى العلم الراهن كما قرره أمثال لامارك ودارون وجدنا تناقضا مباشرا وتنافيا مطلقا بين ما يقرره العلم وما يتبناه الدين فيما يختص بالمشكلات الأساسية للوجود والمعرفة ؛ بحيث أصبح من المستحيل أن ينتمى صاحب عقل مستنير متناسق لكليهما فى آن واحد ، بل يضطر الى الاختيار •

ولكن فلسفة الوحدة التطورية ، أى العلمية ، التى تؤجج نار النزاع تقدم فى الوقت نفسه الوسيلة لحله •

وطبقا لهذه الفلسفة لا يمكن أن يتردد صاحب العقل الذى ألف المناهج العلمية ازاء كل نقطة يتجلى فيها هذا النزاع • ذلك أن اعتقادنا فى الوحى والايمان — أى عند نهاية التحليل فى الانفعال والعاطفة ، لا فى الحالات الشعورية الشخصية فقط بل فى أصول المعرفة أيضا — يمثل مرحلة دنيا من الذكاء قد تجاوزها الانسان فى الوقت الحاضر • وهو فى هذه الحالة التى بلغها فى نموه يدرك أن طريق المعرفة الوحيد هو التجربة

والاستدلال ، الذى يتكون من اجتماعهما ما نسميه العقل · الحق ، ليست قسمة العقل بين جميع الناس قسمة عادلة ، فقد نما فى الذهن البشرى مع تقدم الثقافة · واليوم لا يملك الشخص الغريب عن الثقافة الحديثة من العقل الا المقدار الذى يملكه أقاربنا الأقربون من الديبيات كالقردة أو الكلاب أو الفيلة ·

اذا سلمت هذه المبادىء فلا يسع المرء الا قبول نتائج الفلسفة العلمية ؛ لأن هذه النتائج التى كانت الى زمان لامارك وداروين أنظارا عقلية غالبا ، أصبحت بعد أعمال هذين العالمين حقائق تجريبية فى منزلة القوانين الطبيعية · وهذا هو أعظم تقدم سجله القرن التاسع عشر ، وهو تقدم شبيه بما حققه نيوتن فى القرن الثامن عشر ، نعنى رد الظواهر البيولوجية الى قوانين ميكانيكية وطبيعية شبيهة بقوانين المادة غير الحية · واننا لنعلم الآن علم اليقين بوساطة الملاحظة والتجربة دائما أن نفس القوانين الطبيعية الخالدة تتصرف فى مظاهر الحيوان والنبات الهامة ، كما تتصرف فى توليد البلورات ، وفى قوة تمدد البخار ·

ليس المذهب الطبيعى الكلى الذى يحله العلم محل المذهب الصناعى الفوقطبيعى فرضا مطابقا للروح العلمى فقط ، بل حقيقة واقعة ·

***

قد يلوح لبعض الناس أن فى هذه النتيجة شيئا من المجازفة · وهل يترتب على ما نفسره الآن ميكانيكيا ــ أى علميا ــ أن جميع الاشياء قد تفسر أو يمكن تفسيرها تبعا لهذا المنهج ، بعد أن كانت طائفة من الظواهر تتطلب من قبل فاعلا فائقا على الطبيعة ؟ وهل صحيح أن العلم قد كشف الستار الى الأبد عن الاسرار ؟ ولكن اذا كانت الاسرار لا تزال قائمة ، وكانت عرضة للبقاء الى الأبد فى مكان ما من الكون ، أفلا يكون هناك موضع للدين وانفعالاته والهاماته ؟ صفوة القول ، من أين يبدأ الدين ان لم يكن من هذا الرأى وهو أن العقل البشرى محوط بالأسرار التى لايمكن الكشف عنها ؛ ألا يلجأ الانسان الى الوحى لأنه يجيب عن مسائل لا يحلها العقل ؟

فى جلسة مجمع العلوم ببرلين التى انعقدت فى ذكرى ليبنتز سنة ١٨٨٠ ، لاحظ هيكل ان الاستاذ اميل دبواريموند أعلن أن الكون يشتمل على سبعة ألغاز ، أربعة منها لا حل لها على الاطلاق بالنسبة الينا ·

وكلمة العلم الاخيرة عنها هي : «الجهل المطبق» . هذه الاربعة المتعالية على العقل هي فيما يرى ديبوا : ماهية المادة والقوة ؛ وأصل الحركة ؛ وأصل الاحساس البسيط ؛ والحرية (الا اذا اعتبرنا الحرية الشخصية وهما). أما الثلاثة الاخرى وهي : أصل الحياة ؛ والغائية الظاهرة للطبيعة ؛ وأصل الفكر واللغة ، ففي الامكان بغير صعوبة كبيرة ارجاعها الى الميكانيكية العلمية .

يقول هيكل ان دحض مثل هذا القول ليس مما يمكن القيام به في يسر مبالغ فيه ، وذلك لأنه وضع علامة استفهام حول كل شيء . واذا كان قد أجاز الاسرار في نقطة ، فليس ما يمنع من اباحتها في غيرها من النقط . فالواجب علينا التمسك بأن العلم له الحق من الآن فصاعدا في الاعلان على طول الخط بأن العالم في نظر الانسان لم يعد فيه أسرار .

تنشأ الصعوبات التي تثار ههنا من أنهم يبدءون فيضعون باسم المادة شيئا يقال إنه عديم الحركة وليست له هيئة معينة ، ثم يتساءلون بعدئذ كيف أمكن أن يخرج من هذا العدم امكانيات مثل القوة والحركة والاحساس . ولكن الغرض الذي يبدءون منه تحكمي وهمي ؛ اذ ليست هذه المادة الاولى ، أو «الحامل» substrat معطى ، ولا قابلا للتصور . والعلم الذي لا يعرف الا الوقائع لا يمكن أن يسمح بمثل هذا المبدأ . فما يعطى للعلم دون أن يقبل أن يرد ، والذي يكون بالتالي أوليا عنده ، ليس مادة غير محدودة سلبية عاجزة عن الحركة والفعل اذا لم تحرك وتبعث من خارج ، بل هي مادة أساسا حية ، هي على حد سواء ممتدة أي مادة ، وقوة أي عقل .

يقول هيكل : « نحن نرى ، مع جوته ، أن المادة لا يمكن أن توجد وتعمل بغير العقل ، ولا العقل بغير المادة . واننا لنؤيد اسبينوزا الى أقصى حد في واحديته العريضة : فالمادة ، أو الجوهر الممتد الى مالا نهاية له ؛ والعقل ، أو الجوهر الذي يحس ويفكر ، هما الصفتان الاساسيتان أو الخاصيتان الرئيسيتان للذات الالهية المحيطة بكل شيء ، أو للجوهر الكلي »(١) .

ليس في هذه التصورات أي نزعة صوفية ، فهي تعتمد (أولا) على قوانين استمرار اعادة واستمرار القوة ، وقد وضع القانون الأول

---

(١) ألغاز الكون — الفصل الاول .

لافوازيه . ووضع الثانى مايروهلمهولتز و (بانيا) على وحدة هذين القانونين ، وهى وحدة انتهى العلم الى التسليم بها ، ويضم اليها فى آخر الأمر مبدأ السببية . وقد بين جوته فى كتابه «Wahlverwandtschaften» «قانون الانتخاب» كيف أن مايحسه الناس من تجاذب ليس الا حالات معقدة لتلك التى تظهر بين جزيئات الأجسام ، وكيف أن الهوى الجارف الذى يجذب «باريس» نحو «هيلينا» والذى يجعله يجاوز كل عقل ويتخطى كل فضيلة ، هى نفس القوة الجاذبة اللاشعورية التى تدفع الحيوان المنوى الى اتخاذ طريقه فى البويضة لتحقيق الاخصاب ، وهى نفس الحركة الشديدة التى توحد بين ذرتين من ايدروجين وذرة من اوكسجين لتكون جزيئا من الماء . لاينبغى اذن أن نخشى القول مع انبادوقليس أن الحب والكراهية تحكمان العناصر ، فقد أصبحت نظرة ذلك العبقرى حقيقة تجريبية .

نحن اذن نعتبر وكأنه من البين أن الذرة نفسها تنطوى على بقية من عاطفة وميل ، أى بداية نفس . وكذلك يصح القول عن الجزيئات التى تتركب من ذرتين أو أكثر ، وعن المركبات المعقدة أكثر فأكثر من هذه الجزيئات (١) .

والطريقة التى بها تتم هذه المركبات ميكانيكية بحتة . ولكن بسبب نفس هذه الميكانيكية تتعقد العنصر النفسانى ويتعدد باختلاف عناصرها المادية .

فالعلم لأنه يملك هذه المبادىء يحل ، أو على الأقل يعرف أن فى امكانه حل جميع المشكلات .

وهو يضع فى الأصل فى مقابل المادة الثقيلة غير الحية ، الأثير وهو مادة لا ثقل لها متحركة حركة أزلية ، ومتصلة دائما بالمادة الثقيلة صلة فعل وانفعال . وهذان العنصران وهما وجها المادة الكلية يكفيان لتفسير أعم ظواهر الطبيعة .

ومع ذلك فالعلم اذا لم يعالج أعوص وأصعب المشاكل المفروضة على العقل البشرى . وهى أصل الأشياء ونموها ، فلن يكون قد فعل شيئا . ولكى يحل هذه المشكلة حصل العلم منذ الآن على كلمة سحرية

---

(١) ألغاز الكون . الفصل الثانى عشر .

علمه اياها لامارك وداروں ، وهی «التطور» . فبمقتضى قوانين التطور تتسلسل الكائنات بالطبع بعضها عن بعض ، ونموها وخلقها يفسران بفعل الميكانيكية المنتظمة البسيط . واذا كانت آلاف المشاكل لاتزال بغير حل ، فان ماتمكن العلماء من حلها منها يكفى فى بيان أن جميع المسائل الجزئية المتصلة بالخلق يرتبط بعضها ببعض ارتباطا لاينفصم ، وانها تمثل مشكلة كونية واحدة تحوى جميع الأشياء ، وبذلك يصبح مفتاح مشكلة ما هو بالضرورة مفتاح سائر المشاكل .

ولكن ما أصل التطور نفسه ؟ هل يجب أن ننسبه لفعل فائق على الطبيعة ، فنسمح بذلك بقيام المعجزة فى المجموع بعد استبعادها من التفاصيل ؟

قد ننتهى الى هذه النهاية المتطرفة لو أننا اتخذنا المبدأ مادة مجردة من القوة وعاجزة بالتالى عن أن تتطور بنفسها . ولكن المادة الحية التى فرضناها تملك فى ذاتها مبدأ التغير والخلق · انها لا تتنافى مع الله ، بل هى الله نفسه ، اله داخل الطبيعة متطابق معها . ومن المهم أن ندرك أن العالم الذى ينكر الألوهية لا يقل انكارا للالحاد أيضا ، اذ عنده أن الله والعالم شىء واحد · فوحدة الوجود هى التصور العلمى للكون ·

وهكذا يبدد العلم الحديث الأسرار المزعومة عن أصل المادة والقوة والحركة والاحساس · أما مسألة الحرية التى شغلت العالم عشرين قرنا من الزمان ، والتى دونت فيها مئات من التآليف التى تزخر بها دور كتبنا ويعلوها التراب ، فهى من مخلفات الماضى · اذ ما قيمة ايحاءات العاطفة بازاء استنباطات العلم ؟ ومن المؤكد أن الارادة ليست قوة لا حياة فيها ، بل هى رد فعل آلى وشعورى له وجهة وله تأثير · والميل الذى لا ينفصل عن الحياة يفسر هذه الخاصية · ونحن لا نعتبر طريقة الفعل الملازم للارادةحرا الا اذا عزلنا هذه الملكة عن شروط وجودها بحسب المنهج المجرد الثنائى الذى يتبعه الميتافيزيقيون . فالارادة لاتوجد فى ناحية ، والظروف التى تؤثر فيها فى ناحية أخرى · خذ أى ارادة شئت تجد أنها مثقلة بآلاف من التحديدات التى رسبت فيها مع الوراثة · وكل تصميم عن الارادة فهو لميلها الموروث مع الظروف الراهنة · وأقوى البواعث يسود ميكانيكيا بمقتضى القوانين التى تتحكم فى الانفعالات · فاذا كانت الارادة المجردة اللفظية تبدو حرة ، فالارادة المحسوسة محدودة مثل جميع الأشياء فى هذا الكون ·

فجميع ألغاز ديبوا ريموند قابلة للحل ، أو قل انها منذ الآن قد حلت . وليس ثمة ما لا يمكن معرفته ، لأن هذه اللفظة لا تدل على شيء آخر الا المجهول . واذ قد عرفنا الآن جميع مبادىء الأسياء ، فلم يبق ما نجهله سوى تفصيلاتها . ولا يعنى الفيلسوف الا قليلا بأن يكون مدى هـــذا الجهل عظيما ، بل يجب دون شك أن يظل جهله كبيرا .

ومن الخطأ مع ذلك أن يعلن أحدنا بكل بساطة : ليس هنـــاك أسرار ، فهناك سر قائم ، وينبغى بالضرورة أن يوجد وهو مشـــكلة « الجوهر » La substance . فما هذه القوة الهائلة التى يســـميها العالم الطبيعة أو العالم ، ويسميها المثالى . الجوهر أو الكون ، ويسميها المؤمن . الخالق أو الله . هل نستطيع اثبات أن التقـدم العظيم فى علم الكونيات الحديث قد حل مشكلة الجوهر أو اقترب من حلها ؟

الحق ، لسنا نعرف عن الأساس الأخير للطبيعة أكثر مما كان يعرف أنكسمندرس وانبا دقليس ، واسبينوزا ونيوتن ، وكانط وجوته . ومع ذلك ينبغى الاعتراف بأن ماهيه هذا الجوهر تصبح أعمق سرا وأشد خفاء كلما عظم نفاذنا الى العلم بصفاتها وتطورها . فنحن لا نعرف الشيء فى ذاته ، ذلك الذى يكمن وراء الظواهر المدركة .

ولكن لم نعذب أنفسنا بالبحث عن أمر هذا الشيء فى ذاته ، ما دمنا لا نعلم علم اليقين أموجود هو أم ليس موجودا ؟ فلنترك الى الميتافيزيقى الانشغال الجدب بطلب هذا السراب ، ولنســتمتع ــ نحن العلماء ورجال الواقع ــ بالتقدم الشاسع فى علمنا وفلسفتنا (١) .

***

خلاصة القول أن مواجهة العلم بالدين تظهرهما لنا متناقضين فيمـــا نسبناه ، كما أن وضع مذاهبهما فى ميزان الفلسفة لاختبارهما لا يسمح ببقاء عقائد الدين ازاء نتائج العلم . فهل يلزم عن ذلك أن ندفن الأديان فى أكفان الماضى مع الأشياء التى حصدها الزمن ولم يبق لها أثر الا فى بطون التاريخ .

قد نميل الى التسليم بهذا الرأى اذا جعلنا العـــلم والدين مذهبين مجردين وفصلناهما عن النفس الانسانية التى هى عمادهما المشترك .

(١) ألغاز الكون ــ الخاتمه .

ولكن الدين لم يبتدع تحقيقا لزهو رجال الدين ، بل انه يهدف الى اشباع حاجات جوهرية عند الانسان • واذا لم يتبين أن هذه الحاجات تجد ما يشبعها فى شىء آخر ، فسينشأ الدين من جديد اذا تهدم ، ويصبح رغما عنا مسروعا باعتبار أنه عامل ضرورى فى الحياة الانسانية •

وللعقل البشرى مطالب لا يمكن الاغضاء عنها ، أحدهما يهدف الى تفسير أصل الأشياء وطبيعتها • ولا مراء فى أن العلم قد التزم جانب الصمت فلم يحر عن هذا المطلب جوابا ، فى الوقت الذى انصرف فيه الى تسجيل الظواهر وبحث القوانين الجزئية • ولكن الفلسفة العلمية أخذت منذ الآن تخلع على العلم كل طاقتها ، وتستخلص من كشوفه التجريبية حل أسرار الكون الكبرى • وبذلك أصبح اغفال الدين من الناحية النظرية حقيقة واقعة •

غير أن الانسان ليست له حاجات نظرية فقط بل عملية أيضا • فهو قلب وعاطفة الى جانب أنه عقل • ولما كان العنصر العاطفى من طبيعة الانسان لا يقل واقعية وضرورة عن العقل ، لم يكن بد أن يظفر القلب بما يرضيه . وليس للعلم الحق فى ابعاد الدين الا يوم أن يرضى قلب الانسان كما يرضى عقله ، ارضاء أكثر وأيقن مما يفعله منافسه •

لن يهدأ بال العلماء الذين أحالهم التأمل فلاسفة حتى يعرفوا كيف يسوقون بالعقل الاستقراءات التى بدأها العلم الى نهايتها • وعندهم أن نطاق العلم العملى لا يقل امتدادا عن نطاقه النظرى • وهم يرون أن العلم بمذاهبه فى الكون والحياة قادر وحده على ارضاء قلب الانسان •

ولكنهم لا يستطيعون انكار أن هذه الاعتبارات ليست فى أساسها الا نظرية فقط فالأثر العملى للعلم لا يمكن تحقيقه بين يوم وليلة فى كل تفاصيله • فلا تزال أمامنا خلال فترة طويلة من الزمان ستستمر الأديان فى سدها • ستظل تعيش فى الواقع مادام العلم لن يصل الى تحقيق كل الوظائف التى كانت تضطلع بها ، بل يجب علينا أن نعتبر بقاءها من بعض النواحى نافعا حسنا خلال هذه الفترة .

من أجل ذلك لا يكفى أن نعلن — من حيث المبدأ — الغاء الأديان ، اذ الواقع أنها لا تزال موجودة ، ولها دور تقوم به مدة أخرى من الزمن • وعلى العلم أن يعيش معها فى سلام ، كما يجب أن نبحث عن رابطة تصل بين الدين والعلم •

هذه الرابطة تقدمها نفس الفلسفة التى تضمن فى المستقبل السلطان المطلق للعلم ، وذلك بوساطة الواحدية التطورية . فنحن اذا مضينا مع النتائج العلمية لهذه الفلسفة لأفضت بنا الى العبادة الثلاثية للحق والخير والجمال ، وهو ثالوث واقعى يحل مكان ثالوث اللاهوتيين الوهمى (١) .

ما موقف الواحدية فيما يختص بهذا الثالوث من الدين الذى اتفق عادة على أنه أسمى الأديان ، وهو المسيحية (٢) ؟

فيما يختص بالحق ، لا شىء تبعا للواحدية يحتفظ به من الوحى الدينى المزعوم ، اذ من تعاليم هذا الوحى ليس لوجود عالم أسمى فى نظرنا معنى ، كما أنه يهبط بمستوى الحقيقة الوحيدة فى نظرنا الى مرتبة ظاهرة لا تماسك فيها .

أما فيما يختص بالجمال فالتعارض عنيف بوجه خاص بين الواحدية والمسيحية . فالمسيحية تعلم ازدراء الطبيعة والنفور من مفاتنها ووجوب معالبة ميولها . وهى ترفع من شأن الزهد وتدعو الى اذلال الجسد وتقبيحه . وتحذر جانب الفنون التى تخشى دائما أن تصبح آثارها عند الناس أصناما تعبد من دون الله . الواقع لم يكن ما نسميه بالفن المسيحى الا احتجاجا من الخيال والحواس على روحانية المسيحية المتطرفة . وما علينا الا أن ننظر الى الكنائس الغوطية الفسيحة الرائعة بالنسبة الى الدين الذى تعد الأرض فى نظره واديا من الدموع . فالفن المسيحى فن متناقض . على عكس ذلك الواحدية أساسا طبيعية وصديقة للجمال الذى ترى فيه غاية فى ذاته . وهى من أجل ذلك ستطرد المسيحية من ميدان الفن كما تطردها من ميدان العلم .

تبقى عبادة الخير . وهنا نلتقى الى حد كبير بين الواحدية بالديانة المسيحية . ونحن لا نتحدث هنا طبعا الا عن المسيحية الخالصة الأولية ، كما تظهر فى الأناجيل وفى رسائل بولس . وأغلب تعاليم هذه المسيحية عبارة عن قواعد المحبة والتسامح والشفقة والمساعدة وهى أمور نتمسك بها بقوة . ومع ذلك فليست هذه التعاليم من ابتكار المسيحية ، بل هى أسبق منها بكثير . ولقد اتبعها كثير من الكفار كما عبث بها كثير

---

(١) أنظر كتاب الواحدية بين الدين والعلم .

(٢) يريد الكاتب فى أوربا المسيحية . وقد وقف عندها لانه كان يجهل الاسلام (المترجم)

من المؤمنين • هذا الى أن أتباع الدين السماوى كثيرا ما يغالون فى رفع الايثار على حساب الأثرة • أما الواحدية على العكس من ذلك فانها تقف موقفا وسطا عدلا بين هاتين النزعتين ، اذ كلتاهما طبيعيتان على السواء فى الانسان • ولو أن الواحدية عرفت قدر مبادئها الأساسية ولم تتجاوزها ، فقد تكون المسيحية عونا لها فى تحقيق التقدم الخلقى • يجب اذن بهذا المعنى نفسه التمسك بالمسيحية فى الوقت الحاضر باسم الواحدية نفسها •

فهذا المذهب يؤلف بذلك الصلة المنشودة بين الدين والعلم •

خلاصة القول علينا أن نستخدم فى سلوكنا الأديان استخداما معقولا حتى نخفف حدة التنافس فيما بينها شيئا فشيئا ، كما يستخدم المرء فى عبور نهر طريقا ليس بد من سلوكه اذا كان على الشاطىء الآخر •

وأول ما يجب عمله فى هذا الصدد اتمام الفصل التام بين الكنيسة والدولة حتى تتجرد الكنيسة من معونة الدولة الصناعية ، فتبقى بحيث تعيش على مواردها وحدها •

واصلاح التعليم هو المكمل الايجابى اللازم لتلك الطريقة السلبية • فالتعليم أعظم عمل يقوم به المجتمع الذى يرغب فى التخلص من الأديان • ويجب أن تكون غايته تكوين الانسان ، من جميع نواحيه ، من ناحية حسه وعقله ، ومن جهة نفسه الدينية وروحه العلمية •

والتعليم العام لن ينشغل بمسائل الاعتراف ، وعليه أن يبعد عن المدارس هذه الصيغ ويتركها للتعليم المنزلى • أما التعليم العام فيعلم نظريا وعمليا الأخلاق العلمية ، أى المذهب العملى الناشىء عن الواحدية التطورية • لن يتجاهل التعليم العام الأديان الراهنة ، ولكنه يتخذ منها موضوعا لعلم جديد ، هو الدين المقارن • وندرس خرافات المسيحية وأساطيرها لا على أنها حقائق ، بل على أنها خيالات شعرية شبيهة بالخرافات ، اليونانية واللاتينية • ولن تهبط قيمة هذه الخرافات الأخلاقية والجمالية ، لأنها سترد الى أصلها الحقيقى وهو خيال الانسان الذى سوف يضاعفها •

أما انسان الغد فلأنه يملك العلم والفن فسيملك بسبب ذلك الدين ، ولن يكون فى حاجة أن يحبس نفسه فى هذه الأرض المسورة بالجدران والتى تسمى كنيسة • سيجد آثار الخير والحق والجمال فى كل

مكان من العالم الفسيح الى جانب كفاحه الوحشى فى سبيل الحياه · وهكذا يصبح الكون معبده · ولكن مادام هناك دائما قوم يحبـــون العزلة فى المعابد المزينة بالنقوش يقومون بالعبادة فيها جماعة ، فسيحدث يوما ما مثل ما حدث فى القرن السادس عشر ، حين وقع عدد من الكنائس فى أيدى البروتستانت ، نعنى سينتقل عدد أعظم من كنائس المسيحيين الى جماعات الواحديين (١) ·

---

(١) ألغاز الكون ـ الفصل الثامن عشر ·

الفصل الثانى

قيمة المذهب

مذهب هيكل عن العلاقات بين الدين والعلم دقيق كل الدقة . وهو يرى أن الشك القائم اليوم بصدد هذا الموضوع انما يرجع الى نفور العلماء من الأنظار التى تتجاوز نطاق مباحثهم المباشرة والخاصة . ولو ارتفع العلم فأصبح فلسفة ، مادامت له منذ الآن القدرة على ذلك ، فسوف يكون على استعداد قادرا لا على انكار الأديان فحسب ، لا أن ينكر بل على أن تتخذ مكانها .

وستخلص من هذا المذهب قضيتان أساسيتان : (١) فكرة فلسفة علمية (٢) . الفلسفة العلمية باعتبار أنها سلب للأديان وبديل عنها .

* * *

كانت فكره التاليف بين الفلسفة والعلم ساذجة جدا عند اليونان. فقد كان العلم عندهم منطويا على مبادىء الترتيب والتناسق والوحدة والغائية ، وهذه كلمة هى الأساس المشترك للعقل والأشياء ، وبذلك كان العلم ميتافيزيقيا فى جوهره . وكانت الفلسفة هى العقل الذى يعقل مبادئه الخاصة الجمالية والعقلية فى الطبيعة وفى الحياة الانسانية .

والأمر بخلاف ذلك عند المحدثين ، اذ تخلص العلم أكثر فأكثر من الميتافيزيقا وكل صلة بها . وهو الآن ، أو يريد أن يكون وضعيا خالصا ، أى يريد الا يكون له موضوع آخر سوى الوقائع ، والاستنباطات المحدودة بهذه الوقائع وحدها . فالفلسفة العلمية تصبح اذن الفلسفة

القائمة خارج أى ميتافيزيقا ، والتى تجد فى الوقائع أساسها الضرورى والكافى . فهل تكون مثل هذه الفلسفة ممكنة ؟

الفلسفة عند هيكل هى قبل كل شىء البحث فى طبيعة الأشياء وأصلها . وهى تمتاز عن العلم بمعنى الكلمة فى أنها لا تقنع ببحث الطبيعة الخاصة بهذا الجسم أو ذاك ، أو السبب القريب فى هذا الصنف من الظواهر أو ذاك ، ولكنها اذ تعمم المشكلات تتساءل عن توجد مبادىء مشتركه وكلية قادرة على استيعاب مجموع قوانين الطبيعة وأصل جميع الموجودات . ولكن اذا كان العلم خلال زمن طويل لم يستطع أن يقدم الى الفيلسوف معطيات كافية لمعالجة هذه المشاكل، فقد تغير وجه المسألة تماما منذ أعمال لابلاس ، وماير ، وهلمهولتز ، ولامارك ، وداروين . أما اليوم فان العلم بمعنى الكلمة ، أى معرفة الوقائع ، قد تقدم أشواطا بعيدة فى بحث مشاكل الماهية والأصل ، الى درجة تسمح للفيلسوف أن يتم بحثه معتمدا على العلم وحده . وهو فى غير حاجة الى شىء آخر سوى أن يفسر بالعقل كشوف العلماء المحدثين العظيمة كتلك التى ضرب لنا لامارك وجوته وداروين أمثلة لها .

ماذا ينطوى عليه بالضبط هذا التأويل الذى يجب أن يسمح للانسانية بالاحتفاظ بالفلسفة مع استبعاد الميتافيزيقا ؟

من الواضح أن هيكل يرمى الى أن تكون التجربة العلمية والتفسير الفلسفى كأنهما فى أساسهما عمل عقلى واحد . ثم يستشهد بالأبيات التى يحض فيها شيلر العلماء والفلاسفة على توحيد جهودهم بدلا من توزيعها ، ويؤكد أن الاتجاه الواحدى قد عاد فى أعقاب القرن التاسع عشر ، وهو الاتجاه الذى رفع من شأنه جوته الشاعر الواقعى العظيم باعتبار أنه الاتجاه الوحيد السوى الخصب فى بداية ذلك القرن .

ولعلنا نتساءل هل تحقق فعلا ما ارتآه ؟

يقول هيكل وهو يعالج فى الفصل الأول من كتابه « ألغاز الكون » مناهج الفلسفة التى تسمح بحل أسرار العالم ، ان هذه المناهج لا تختلف فى جملتها عن مناهج البحث العلمى البحت ، فهى التجربة والاستدلال ، كما هى الحال فى مناهج العلم .

والتجربة تحدث بوساطة الحواس . أما الاستدلال فهو عمل العقل . وينبغى أن نحذر من الخلط بين هذين النوعين من المعرفة . فالحواس والعقل وظيفتان لجزءين متميزين تماما من الجهـــاز العصبى . ولما كانت هاتان الوظيفتان الى جانب ذلك طبيعيتين على السـواء فى الانسان . فاستخدام الثانية لايقل مشروعية عن استخدام الأولى . بشرط أن تتطابق مع مقتضيات الطبيعة . واذا كان الميتافيزيقيون مخطئين فى عزل العقل عن الحواس ، فلا يقل العلماء عنهم خطأ حين يزعمون استبعاد العقل . ومن الخطأ القول : لقد مضى عصر الفلسفة واتخذ العـلم مكانها . وأى شىء تـكون النظرية الخلوية ، والنظرية الدينامية عن الحـرارة ، ونظرية التطور ، وقانون المـادة ، ان لم تكن مذاهب عقلية ، أى فلسفية ؟

يلوح أن التفسيرات التى يقدمها هيكل لا توضح فى شىء هذا الانتقال من العلم الى الفلسفة ، والذى يجب فى نظره أن يحل جميع المشكلات . ولتسويغ هذا الانتقال يطالب هيكل بوجود العقل الى جانب الحواس عند الحيوانات الأدنى من الانسان . وهو يقرر أن العقـل يختلف عن الحواس مادام مقره موجودا فى اجزاء أخرى من الجهـاز العصبى . ثم يتساءل لم لا يكون استخدام العقل الموافق للطبيعة مشروعا كالحواس . ولكن كيف يثبت كل ذلك أنه ليس فى العقل مبدأ آخر للتفسير الا الاستدلال العلمى بمعنى الكلمة ، وأن معالجة الأشياء من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر العلم تخطىء بلا نزاع . يجب لبلوغ هذه النتيجة أن نظفر عن مضمون العقل بنظرة نبحث عنها عند هيكل فلا نجد منها شيئا مذكورا .

حقا ان المطالبة بنظريه مضبوطه عن العقل مهما تكن قد يكون فيها شىء من المضايقة بالنسبة لموضوعنا . فالفلسفة العلمية كما يراها هيكل يجب أن تكون بشكل ما شيئا آخر خلاف العلم ، ويجب أن تتجاوز نتائجها نتائج مجرد العلم ، مع الارتباط به فى الوقت نفسه بحسب رابطة الاتصال والاستمرار . ولكن اذا قلنا بالمعنى الحرفى أنه لا يوجد فى العقل شىء أكثر مما يستخدمه العالم ، فالفيلسوف برغم كل جهوده لن يستطيع بأى حال وعلى أى مستوى أن يتجاوز العلم ، الا اذا أضاف الى العلم الصحيح الصادق علما خطأ كاذبا . والعلم وحده فى ضوء هذا الفرض هو المشروع . وكل الفلسفة ليست الا العلم بعنوان آخر أو ممارسة للأدب . ومن جهة أخرى اذا كان فى العقل

الطبيعى مبادىء أخرى خلاف ما يستخدمه العلم ، فينبغى العدول عن تقرير الاتصال بين العلم والفلسفة ، بل يجب التسليم بوجود تمييز بينهما لا من حيث الدرجة فقط بل من جهة طبيعتهما .

لا نزاع أن الصرح الذى شيده هيكل ينجلى عن امكان تحقيق فلسفة علمية بحتة . وماذا يهمنا ألا نتمكن نظريا بوضوح أن ينسق عن العلم فلسفة قد تكون هى العلم وقد لا تكون ، مادامت هذه الفلسفة موجودة بالفعل وهى تدل بما فيها من خصائص على أنها حاصلة على اليقين العلمى ، وذلك دون أن تفسر بمجرد العمل العلمى .

هذا المذهب هو الواحدية التطورية . وهو لن يقف عند حد اصطناع القوانين التى كشفها أمثال نيوتن ولافوازيه وماير وداروين ، والدفاع عنها ، وضبطها ، وتطبيقها على حالات جديدة فى أصالة وعمق وجرأة واقدام ، لأن هذا كله ليس الا عملا علميا بمعنى الكلمة يخضع للرقابة والتصحيح والتعديل ، ككل نظريات العلم . انه يحيل الصيغ التى يستخرجها الى عقائد ، مصرحا بأن الفكرة التى يعلنها عن العالم مفروضة علينا الى الأبد بمقتضى الضرورة المنطقية بوساطة التقدم الحديث فى معرفة الطبيعة . فهو يريد أن يكون لهذه القضايا المنتزعة من العلم يقين أكثر من اليقين العلمى ، انه اليقين الميتافيزيقى الخالص .

التحديد المطلق ، الثبات ، الأزلية ، هى أول الخصائص التى ينسبها لمبادئه ، لمادته الواحدة فى طبيعتها المزدوجة ، لقانونه عن التطور . ولكن لا تستطيع أى عملية من عمليات المنطق العلمى الخالص أن تضمن أبدية المبادىء العلمية حتى أكثرها أساسية فى العلوم . لأن المبادىء الأساسية تتوقف فى العلم على القوانين الخاصة التى لا يمكن أبدا اعتبارها أنها محدودة بشكل ثابت .

الخاصة الثانية التى يضعها هكل لمبادئه هى « الكلية » Universalité ولكنه لا يستطيع أن يسمى التعميم généralisation الذى يبسط بوساطته على جميع الموجودات الممكنة الخواص التى يثبتها العلم الراهن بملاحظته للموجودات ، تعميما علميا ولا شبيها بالاستقراء العلمى . فالاستقراء الذى يزاوله ههنا هو ذلك الاستقراء القائم على مجرد العد ، والمتجرد من التحليل والنقد ، وليس له فى

نظر العلم أى قيمة . فالموجودات التى لاحظناها ، قدمت فى فترة معينة من الزمان ظواهر خاصة يمكن أن تتلخص فى الفاظ كالوحدة ، والتكون، والتطور . (ومع ذلك فهذه الألفاظ لا تعبر الا عن أفكار عامة جدا تدل على تحديدات شديدة الاختلاف) . فالموجود اذن واحد ، وخاضع فى جميع مظاهره لقانون تطور واحد . وليس هذا استقراء بل تحولا من الخاص الى العام .

فهل يترك المذهب لألفاظ « الوحدة » و « التطور » معنى علميا تجريبيا ؟ يصعب التسليم بذلك .

ان « واحد » هيكل يهيمن على الأثير وعلى المادة الثقيلة ، على المادة غير الحية والمادة الحية ، على الامتداد والفكر ، على العالم والله . وهو أساسا حى ، حساب ، قادر على الفعل ، موهوب بالعقل الى صميم أعماقه . أما عن التطور فان هيكل يصرح من جهة أنه ميكانيكى تماما ، مما يتخطى بوضوح قوى العلم على الأقل فى الوقت الحاضر ، ومن جهة أخرى فهو يعرف أنه بالرغم من وجود حالات من التراجع نحو درجات أدنى ، فالتقدم نحو الكمال هو الغالب ، وهذا أيضا أكثر من مجرد تعميم .

يلخص هيكل مذهبه (١) بالتعبير عن وحدة الوجود Panthéisme يريد بذلك أن الله ليس خارج العالم بل فى قلب العالم نفسه ، ويحركه من داخل باسم القوة أو الطاقة . ثم يقول ان التأويل النقلى للأشياء هو التصور الواحدى لوحدة الله والعالم .

هذا التمييز بين الخارج والداخل ، بين قوة متعالية وأخرى باطنة ، يدفع الى التفكير فى الميتافيزيقا أكثر مما يرجع بنا الى العلم .

وأخيرا بعد أن وعد هيكل أن يرد كل مالا يمكن معرفته الى المجهول ، والى مجهول شبيه فى ماهيته بالمعلوم ، ينتهى الى قانون عن الجوهر يبدو لنا – فيما يقول – أكثر غموضا كلما نفذنا الى معرفة صفاته .

من المستحيل اذن اعتبار فلسفته مجرد امتداد للعلم . فقد كان مغرما بالقول انه لن يستخدم الحواس فقط بل العقل أيضا ، وأنه

---

(١) الغاز الكون – الفصل التاسع عشر .

سيقوم بعمل الفيلسوف حقا لا العالم فقط . فلا جرم أن يكون مذهبه فلسفيا الى جانب أنه علمى . ومن الواضح أن العناصر الفلسفية التى ينطوى عليها هذا المذهب مستعارة من المتافيزيقا المعروفة باسم الدجماطيقية .

***

اذا كانت هذه الفلسفة كذلك فهل تحقق الوظيفة التى عينها لها هيكل ، والتى تنطوى على انكار الدين واحلال شىء آخر محله ؟

التزم هيكل أن يستخلص من الأديان ما فيها من مبدأ أساسى حتى يتيسر له أن ينكرها بعد ذلك انكارا تاما نهائيا ، والتمس هذا المبدأ فى الثنائية . فالأديان تشهد حيثما كانت النزاع بين القوى الطبيعية والفائقة عليها ، كما هو ثمرة الثنائية المتطرفة . ويذهب هيكل الى أن آلاف التطبيقات لهـــذه الفكرة تتلخص فى قضيتين رئيسيتين : ثنائية الله والعالم كما تعبر عنها المذهب الغائى ، وثنائية الانسان والطبيعة كما يعبر عنها مذهب الحرية الانسانية ، أو الاختيار .

ويزعم هيكل أن فلسفته تنطوى على الوسائل اللازمة لتصحيح هذين الخطأين ، وهما رأس كل الأخطاء الأخرى .

فهو يقول ان المذهب اللاهوتى يستمد أصله من الفرض الذى اهتدى الانسان اليه من مشابهات سطحية ، والذى بمقتضاه يصبح العالم آلة لا حياة فيها . والآلة تفترض وجود مهندس ، فان كانت الآلة أكمل فى كمالها من جميع الآلات الانسانية لم يكن بد أن يكون مهندسها أسمى الى غير حد من مهندسى البشر .

هذا الاستدلال المشبه بالانسان متهافت مادام العالم فى المذهب الواحدى ليس آلة بل كائنا حيا قبل كل شىء .

وشبيه بذلك الوهم الخاص بالحرية لأن مصـــدره أننا نجهل الايحاءات الغامضة التى تحدد أفعالنا ، ونظن أننا نفعل أحرارا دون أن نحس بالقوى التى تدفعنا ، فنعزل فى الفكر نشاطنا عن شروط ذلك النشاط . فاذا انعزل نشاطنا على هذا النحو خيل الينا أنه غير محدود . ولكن الواحدية تبين أن النشاط البت ان هو الا تجريد ، وأن النشاط فى الواقع ليس الا شيئا واحدا مع المادة التى توجد فيها شروط مزاولته . فكل نشاط موجود فهو تبعا لذلك محدود تماما .

وبذلك تنهار فى نظر هيكل أعمدة الاديان التقليدية التى اشتهرت بالثبات حين تلتقى بالواحدية التطورية .

ولكن ، هل من المؤكد حقا أن هيكل حين قلب مذهب الخلق الموسوى ومذهب المدرسيين عن حرية اللامبالاة رأسا على عقب ، قد هدم فى الوقت نفسه كل ما يقيم دعائم الأديان ؟

ان هيكل لا يعرف غائية سوى الغائية الخارجية المتعالية ؛ أى الصلة الميكانيكية البحته بين الصانع وعمله . وهو يعتقد أنه قد استبعد كل نوع من الغائية حين تبين أن هذا التصور عنها لا ينطبق على العالم . ولكن هذا التصور الذى ليس له من الفوقطبعية الا الاسم ـ مادام الله يتماثل مع الكائنات الطبيعية ـ لا يمكن اعتباره ممثلا صحيحا لمذهب الغائية الفلسفى . ولقد تصورت الفلسفة فى وضوح أكثر فأكثر ، منذ أرسطو الى هيجل ، غائية داخلية لا خارجية ، دينامية لا ميكانيكية ، حية لا رياضية ، تبعث من داخل الحياة والجهـــد نحو الأفضل مما تدل عليـه القوانين الطبيعيـــة نفســـها فتنزل بضرباتها فتقلب النظـــام الطبيعى للأشياء .

وكذلك فان نظريه الحريه التى نجـدها عند أرسطو أو دىكارت أو ليبنتز أو كانط لا تشبه فى شىء تلك التى يريد هيكل أن يقررها أو يرفضها . كان أولئك الفلاسفة يقولون بنفس المذهب الذى يعارضهم به هيكل ، وهو وحده الحرية وشروط فعلها فى الارادة الواقعة المقررة . وقد اتجه بحثهم نحو ادراك هذه الوحده بشكل باطنى أكثر فأكثر ، دينامبكى حى ، بالرغم من أنهم ظلوا متمسكين بالفكرة الوهمية الميكانيكية عن المهندس الذى يستخدم قوى خارجية عنه .

جملة القـــول ، الغـــائية والحرية كما نجدهما عند ممثليهما فى الفلسفة تتجهان كذلك بوضوح نحو مذهب الوحدة . أفيبتعدان بذلك عن روح الأديان ؟ وهل كان هيكل على حق فى قوله ان هذه الروح ثنائية بحتة ؟

ان ما يقـــرره هيـــكل أدنى الى أن يـــكون نظـــرة عقليـــة من أن يكون تســــجيلا للواقع . ذلك أن معظم الأديان تعتمد بالضبط على افتراض وجود وحدة أولى بين الانسان والألوهية . والدين هو السبيل الى نقل هذه الوحدة الى الحياة ، الى اعادتها اذا انفصمت عراها .

وأكبر الظن أن جوهر الدين ليس الثنائية ، بل الوحده وهى العقيده الأساسية فى أسمى الأديان ، وتدل النصوص الكثيرة على الايمان بها . ومن أشهر هذه النصوص وأكثرها دلالة تلك الحكمة الروائية التىانتقلت الى المسيحية : فيك نعيش ، وبك نتحرك ونوجد .

ومع ذلك فمن الحق أن الاديان تقول بثنائية هى الانفصال بين الله والطبيعة ، مادامت تعود الى الجمع بينهما . انها تقول بالثنائية باعتبار أنها واقع ، أما الوحدة فانها تمثـــل فى نظرها ما من حقه أن يكون وما يجب أن يصـــبح الواقع عليه . يقول الدين : « ليأت ملكوتك ، لتكن مشيئتك كما فى السماء كذلك على الأرض » . ومعنى هذا أنه ينبغى أن تبطل الفرقة القائمة الآن بين المخلوقات والموجود الأول ، ولتحقق الوحدة الخفية لكل ما هو موجود .

هذا التصور عن ثنائية الواقع القائمه جنبا الى جنب مع الوحده الأساسية للموجود ، ليس فيه من جهة المبدأ شىء يخيف هيكل ، لأنه هكذا يرى بنفسه العالم والحياة الانسانية . وبعـد أن بين هيكل أن الجوهر فى أساسه واحد بالضرورة ، أضاف الى ذلك أنه يتجلى بماهيتين تقابل احداهما الأخرى ، الأثير المتحرك ، والمادة غير الحيـة . وهو يرى أن هذه الثنائية يمكن أن تصلح أساسا عقليا للدين . ويقول انه يكفى فى الدلاله على ذلك أن تنظر الى الأثير الكلى والمتحرك كأنه الألوهية الخالقة ، والى الكتلة الساكنة ، والثقيلة كأنها مادة الخلق (١) . وكذلك تتحقق فى نظر هكل الطبيعة البشرية الواحدة فى أساسها فى الصورة المزدوجة من الانفعال والعقل المتعارضين بحسب ما هما عليه فى الواقع . فالبحث عن الحقيقة ــ مثـلا ــ من اختصاص العقـل وحده ، مع استبعاد العاطفة بالكلية . ويرجع التقدم الفلسفى الى الأخذ مأخذ الاعتبار ثنائية العاطفة والعقل ، مع فصل هذا عن ذاك فصلا تاما .

يمكن أن يقال بوجه عام ان عملية هيكل ثنائية ، فعنده أن كل الحق فى جانب ، وكل الباطل فى جانب آخر . وحياة الانسان تتمثل رمزا فى تاريخ « هرقل » وقد وقف فى مفترق طريقين متقابلين . فكل شىء عند هيـــكل يعرض فى ثوب متقابل يتطلب الاختيار بين هذا

---

(١) الواحدية ، وغيره .

أو ذاك : ثنائية أو واحدية ، ذاتية باطنية أو تعال ، علم أو دين ، عقل أو عاطفة ، طبيعى أو فوقطبيعى ، حرية لامبالاة أو حتمية مطلقة ، غائية صناعية أو ميكانيكية متطرفة .

ثنائية الواقع هى اذن المظهر الذى تتمثل فيه الحياة الانسانية عند هيكل . وترمى فلسفته الى استبدال الوحدة بتلك الثنائية ، وذلك بالغاء أحد الأمرين المتقابلين .

فاذا كان مذهب هيكل يتعارض تماما مع الأديان التقليدية . ويحطمها بمعول نقداته ، فلم يبلغ هذه النتيجة الا بتقييده الغريب لهذه الأديان بل بتعديله معناها . لقد هاجم هيكل الصيغ أكثر مما هاجم الجوهر ، ثم حمل هذه الصيغ على معنى ضيق مادى يشمئز منه كثير من رجال الدين . فهذا الطعن يسمح اذن فى الواقع بقيام أكثر من مبدأ لتجديد المذاهب الدينية .

***

ولا غرابة فى ذلك ، لأن هيكل لا يمكن أن يقصد الى تحطيم كل ما تتماسك به الاديان ، وهو نفسه يعتقد أن الحاجة الدينية التى يردها الى العاطفة حاجة طبيعية فى الانسان ، كما أن العاطفة ملكة متميزة وطبيعية . وعنده أن هذه الحاجة لا تقل عن الحاجة العلمية فى وجوب اشباعها . ويجب على فلسفته أن تحل هذه المشكلة العملية . ترى هل نجح فى ذلك ؟

يذهب هيكل الى أن العلم كى يكون على استعداد لمواجهة الدين فليس له الا أن يبسط جناحيه ويتحول الى فلسفة . الواقع لم يحقق هيكل هذا النمو للعلم الا بعد أن ضم اليه بعض التصورات المستعارة من الميتافيزيقا الدجماطية . ولكن يلوح أنه لكى تكون هذه الفلسفة بدورها قادرة لا على انكار الأديان فقط بل على اتخاذ مكانها أيضا ، فقد كان على هيكل أن يغذيها من الخارج بثروة جديدة ما كانت تستطيع أن تقدمها لنفسها .

ولا يمل هيكل من تكرار القول بأن من يملك العلم والفن يملك بذلك الدين أيضا . وهو يختتم تعاليمه فى الواحدية بالابتهال الى الله ، المبدأ المشترك للخير والجمال والحق . ويقول فى ذلك ان الحق والجمال

والخير هى الآلهة الثلاثة السامية التى نركع أمامها فى اخلاص . ولتمجيد هذا المثل الأعلى الله الواحد والثلاثة حقا — سيرفع القرن العشرون الهياكل .

ولكى يسوغ المعنى الذى يخلعه على فلسفته يستشهد بأبيات نظمها جوته أعظم عباقرة الألمان ، يقول فيها :

من يملك العلم والفن
كذلك يملك الدين
والدين ضرورى لمن
يعرى من الاثنين

فما معنى هذا القول ؟

الفن فى نظر جوته هو المثل الأعلى من حيث أنه منتزع من الواقع وليس هذا المثل الأعلى مجرد انتزاع من الواقع أو انعكاس عنه ، بل هو مبدؤه الذى به يجب أن نتعلق ومنه يجب أن نتلقى الالهام . واذا شئنا أن نتسامى فيجب أن يهبنا « الكامل » بفيض من كرمه أولا الاستعداد لذلك ، ثم يسمو بنا شيئا فشيئا اليه .

فهيكل اذ يرفع جوته فوق اسبينوزا ، كما رفع اسبينوزا فوق دارون ، يمضى فى سبيل اشباع الحاجات الفلسفية ، بل مطامح الانسان الدينية والمثالية .

كيف أدمج هيكل هذا الجانب الجديد فى جملة نظامه الفلسفى ؟ هذا ما لا نستطيع أن نتبينه بوضوح ، اذ يكتفى هيكل بقوله ان انسان العصر الحديث يرى فى كل مكان آثار الحق والجمال والخير الى جانب كفاحه الوحشى فى سبيل الحياة . ولكن ما الصلة بين هذين الوجهين من الحقيقة ؟ ومن أين جاء أنه يكفى أن يخبرنا العلم بأن قانون الكفاح فى الحياة هو القانون الأساسى فى الطبيعة حتى نستنتج أن الحق والخير والجمال أمور موجودة فى كل مكان من العالم ، وأنها يجب أن تكون موضوع رغباتنا وجهودنا ؟

من الواضح أن هيكل ليتسنى له أن يستبدل الأديان قد أدخل هنا تصورات معيارية الى جانب التصورات التجريبية وفوقها ، أو بعبارة أخرى خلع على الأوامر الشخصية المعطاة فى الشعور قيمة . ولكن الأمر الشخصى

والخيالى القائم على هذا النحو كمعرفة وواجب واقعيين ليس شيئا آخر سوى ما نسميه الوحى ٠ واذ قد أدخل هيكل فى مذهبه مبدأ غريبا سبيها بالوحى الدينى فقد استطاع أخيرا ــ مع جوته ــ أن يصف لنا كيف نتجه نحو الخير والحق والجمال ٠

ولكن لم لا يعيد الجمال والخير والحق باعتبار أنها مثلا عليا تتبع بعد أن أدمجها مره أخرى فى الفلسفة ؟ وهل الله الاديان الا الطريقة التى نتمثل بها هذه الاديان الحق والخير والجمال ؟ فهــذه الثــلاثة ليست تصورات ثابتة لا عمق فيها كفــكرة المثلث أو الفقــاريات ٠ ولقد كان السبب فى اثارة جميع أنظار الناس الميتافيزيقية والدينية تلك الطبيعة الغريبة لهذه الامور الثلاثة ؛ لأنها غير معطاة ماديا ، بل يسعى العقل الى تحديد المفهوم منها بتقدم لا حد له يتسامى فيه المرء على نفسه ويحاول أن يتصل بما يسميه الله ٠

من العسير القول بالضبط الى أى أخلاق والى أى دين كانت واحديه هيكل ستقودنا ، لولا أنه اتجه فجأة من الخارج نحو مثل جوته الأعلى ٠ ذلك أن فلسفة هيكل من جهة ما التزمت معارضة الاديان ، فقد ألحت غالبا فى القول بالوحدة الاساسية للكائنات والميكانيكية الكلية ، وجبرية الكفاح فى سبيل العيش ، وتهافت معتقداتنا الشخصية ، والتضامن المطلق الذى يربط كل موجود بمجموع الكون ٠ فهل نستطيع أن نستنتج من هذه المبــادىء أى شىء يشبه ما نســميه بالحرية ، وقيمة الشخص ، والانسانية ، والاخاء ، والتطلع الى المثل الأعلى ٠

كما أن تطور العلم فيما رأى هيكل الى فلسفة يعد مشكلة غريبة ، كذلك كان تطور هذه الفلسفة الى دين يعد تحــولا لم توضــحه مبادىء المذهب حتى بدا كأنه فائق على الطبيعة ٠

والتفسير الوحيد المقنع هو أن هيكل أقام من العلم فلسفة ليتيسر له بوساطتها أن يغلب الاديان ٠ ثم أقام فلسفته دينا حتى يستطيع أن يستبدلها به ٠ وهكذا نخلق الغاية كمبدأ متنافر الوسائل ٠

الفصل الثالث

الفلسفة والأخلاق العلميان فى العصر الحاضر

من المهم التمييز فى مذهب هيكل بين الفكرة والتنفيذ . فللتنفيذ صفة توفيق يصعب أن تقاوم النقد · فهـذا هيـكل يقرب بين داروين وسبينوزا ، وبين سبينوزا وجوته أكثر مما يوحد بينهـما · ومع ذلك فليس من الضرورى بلوغ الفـكرة بوسـاطة الاعتراضات التى يثيرها التنفيذ · ولعل التوفيق الذى يلجأ اليه هيكل يتصل بالضبط بالصعوبة التى يلاقيها المرء عادة حين يحقق مباشرة فكرة جديدة ·

والفكرة التى تصورها هيكل بوضوح وتمسك بهـا بحـكمة هى الآتية : للانسان يقين منذ الآن صـحيح ، هو العـلم · وكلما تأمل فى خصائص هذا اليقين تبين له أنه لا يملك ، ولن يستطيع بلا ريب أن يملك غيره · ولن يخدع الا نفسه فيبنى صروحا على الرمال ، لو أنه طلب لأى شيء يبتدعه أساسا آخر خلاف العلم ·

ولكن فى الوقت الذى يطابق الانسان بين أفكاره وبين الأشياء ، وهو ما يجعل حكمه مشروعا ، فلا يجب أن يقصد الى أى شيء ولا أن يعدل عن أى شيء مما يرتبط بطبيعة الاشياء ــ تبعا لشعوره ونبعا لعاطفة قاهرة مرتبطة كذلك بطبيعة الاشياء ــ ويكون شرفه ، وامتيازه ، وتقديره لذاته، وسعادته ·

والعلم كما يقولون لا يحفل بهذا كله · وكما يلاحظ هيكل ــ وهنا تظهر فكرته الرئيسية ــ لا يرى الانسان فى العلم سوى العلم · فلتتفكر فى العلم ، ولتفسر بمعونة العقل مبادئه ومناهجه ونتـائجه ؛ وفى كلمة واحدة فلتتخلق بوساطة الملكات ذاتها التى عنها نشأ العلم فلسفة علمية ·

وستجد أن العلم الذى نسأ على هذا النحو ، وبسط جناحيه دون أن يغير مع ذلك من طبيعته ، يقدم اليك جميع المعارف النظرية، وجميع الاتجاهات العملية التى ينشدها العقل الناضج مما كان العلم التجريبى البحت عاجزا عن تقديمه ٠

وهكذا تصبح حقـــا الاديان التقليدية عديمة الجدوى ما دامت قـد اسنبدلت ؛ وسيكون دين المستقبل هو دين العلم ٠

الوافع أن نقائص التنفيذ لم تقض على فكرة هيكل ٠ اذ بوجه عام لا يسفط المبدأ ويتلاشى لأنه طبق تطبيقا سيئا أو ناقصا ، أو لأنه يفقد ورفض مائة مرة ومرة ؛ بل لأنه يخلو من مضمون حقيقى ، ولأنه يفقد الحيوية والنشاط ٠ ففكرة هيكل هى احدى الافكار التى تسيطر اليوم على العالم الفكرى ٠

لقد بذلت هذه الفكرة محاولات من كل نوع كى تتحقق ، مع تجنب العيوب التى كانت عند هيكل تهددها بالقضاء عليها ٠ فهل يمكن القول انها نجحت فى ذلك ؟

ان الفلسفة المعروفة بالعلمية مزدهرة فى هذه الايام ازدهارا عظيما٠ وهى تحاول أن تكون جديرة أكثر فأكثر باسمها ٠ ولكن تقـــدم منهج العلوم يقوم أكثر فأكثر على استبعاد كل شىء ميتافيزيقى أو شخصى ، ليعتمد اعتمادا خالصا على الواقع ، الذى يؤخذ بمعنى خاص ، هو الواقع الواحد بالنسبة لكل ملاحظ ، الواقع الموضوعى ، الواقع العلمى٠ ويترتب على ذلك أن الفلسفة العلمية تسعى هى أيضا الى بناء نفسها دون أن تلجأ الى أى فرض ميتافيزيقى ٠ فهى لا تريد ــ بالمعنى الحرفى ــ أساسا آخر غير العلم ، وآلة أخرى خلاف العقل الذى يقتصر فقط على العمليات المنطقية التى يتطلبها العلم منه ٠

فالفلسفة العلمية اذن ــ دون أن تعدل عن وضع المشـــكلات التى تزيد فى عمومها وعمقها عن تلك التى يعنى بها العـــلم بمعنى الكلمة ــ تسعى الى أن تكون دائمة القرب من العلم ؛ فهى تتطلع الى الاندماج فيه اندماجا وثيقا حتى اذا لاح أنها تتجاوز معناه ٠

ونتيجة هذا الاتجاه هو ابعاد الفلسفة العلمية ــ عند من يحملون مطالبها على محمل الجد ــ من المشكلات النظرية ، وبخاصة العملية ، وهى المشكلات التى تعتبر مادة الاديان حقا ٠ ولو كان بلوغ الاديان يتم بدراسة

موضوعات مثل طبيعة الفرض العلمي ، أو مبادىء الكيمياء الطبيعية ، فلن يكون ذلك الا بطريق غير مباشر قليـــل الوضوح • حقا تبـــدو العلوم البيولوجية فى ذاتها شديدة القرب من الامور الاخلاقية والدينية ، لأنها تتحدث عن شروط الوجود ، والنمو ، والتنافس ، والتـــلاؤم الخاصة بالمجتمعات وبالتقدم • ولكن منهج العـــلوم البيولوجية كمنهج كل علم يقوم على رد الأعلى الى الادنى • ولكننا اذا سلمنا بأن هذه التصورات لها فى العلوم الطبيعية معنى عملى سببه بمعنى تصوراتنا الاخلاقية ، فمن منا يرضى بأن يرى الانسان لا ينظم سلوكه الا على أســـاس حياة الكائنات الادنى منه ، دون أن يقدم ما يشبع ضميره وأطماعه كانسان ؟ واذا كان المجتمع الحيوانى أساس المجتمع الانســـانى ، فهل يترتب على ذلك أن المجتمع الانسانى لا يمكن ، أو لا يجب أن يكون شيئا آخر غـــير المجتمع الحيوانى ؟

لهذا السبب نرى بوجه عام العلماء المختصين بصناعة العلم يعدلون عن التحليل والقياس المنهجيين حين يتجاوزون المشاكل الفلسفية الداخلة بشكل ما فى المعارف العلمية ذاتها ، ليصلوا منهـــا الى هـــذه التعميمات الواسعة التى يسميها الالمان «نظرة شمولية» Weltanschaunng ويلمسون بذلك مسائل تهم حقا الشعور الاخلاقى والدينى • انهم لايعرضون نظراتهم فى دين العلم بطريقة علمية ، كما يعرض الانسان قانونا عاما يستخلص من القوانين الجزئية القائمة على المـــلاحظة • أكثر من ذلك ، فانهم فى كلماتهم التى يلقـــونها فى المناسبات ، وفى مقدمات تآليفهم ، وخاتمة كتبهم ، ومحاضراتهم ، يشيدون ببيانهم البليغ بمزايا العـــلم وعظمته وجماله ، وفضائل الصبر وانكار الذات والمثـــابرة والاخـــلاص والمودة والتضامن والفناء فى الانسانية ، وهى كلهـــا فضـــائل يفترضها العـــلم وينميها ؛ ويصلون من ذلك الى هذه النتيجة العظيمة : العـــلم يحكم كل شيء • فالعلم وحده هو الذى يملك من الآن فصاعدا القوة الاخلاقية اللازمة لتكوين كرامة الشخصية الانسانية وتنظيم جماعات الغد • والعـــلم هو الذى سوف يضيء العصور التى نحلم بها ، عصـــور الاخاء والمساواة بين جميع الناس أمام قدسية قانون العمل •

فالعالم لكى يشغل مكان الدين يقدم من نبل حياته ، وعظمة فكره ، وسلطان شخصيته وعبقريته أكثر مما يستعين بالمذاهب الدقيقة المستمدة من مكتشفات العلم نفسه •

وأيضا فلم يتمسك أحد بالتصور المبهم عن فلسفة علمية تتوسط بين العلم والدين . وتساءل كثير من المفكرين أنه بدلا من معارضـة الدين بالعلم مأخوذا كوحدة وكفلسفة ، فقالوا أليس فى الاستطاعة انشاء علم محدود مطابق للفكرة العامة عن المعرفة العلمية ، بل يكون بحيث يحقق فى حيـاة الانسان جميع الوظائف الضرورية أو النافعة التى كان الدين يحققها حتى الآن .

هذا العلم الخاص الذى يمـكن فيما يظهر انشـاؤه فى ظل هـذه الشروط ، هو الاخلاق . وعندئذ ارتفعت أصوات التأييد من كل مكان تحتفل بفكرة الاخلاق العلمية . ولم تحتضن هذه الفكرة بشدة فقط ، بل جرى العمل على تحقيقها ؛ فكانت احدى ثمار هذا العمل هو أخلاق التضامن La morale de la Solidarité .

والتضامن تصور علمى يختلف عن المحبـة المسـيحية أو الاخاء الجمهورى . فالتضـامن قانون من قوانين الطبيعة كالجاذبيـة . وهو شرط وجود كل جماعة بشرية وازدهارها . من أجل ذلك كان التضامن ـ صراحة أو ضمنا ـ بغيـة كل انسـان عاقل لا يمكن أن يقصـد الى العيش خارج شروط وجوده .

فالتضامن هو بالضبط همزة الوصل بين النظر والعمـل ، هـو الطريق الطبيعى الذى ينقلنا من الواقع الى الفعل ، والذى لم يكن بد من اكتشافه ليتسنى لنا الاستغناء عن الاديان والحيـاة الانسـانية بمعنى الكلمة فى حاجة الى قاعدة حين كان العلم عاجزا عن تقديمها ، ولم يكن بد من طلبها من العاطفة . فالفضل يرجع الى التضامن فى سـد هـذه الثغرة آخر الأمر ، فالعلم يتفق مع الحياة ويلتقى بهـا فى نقطة منـه ، ويعتبر المبدأ الذى يعبر عن هذه النقطة من التوافق والالتقاء كافيـا . فلو أننا حللنا جميع الواجبات التى يفرضها العقل المستنير على الانسان مثل العدل ، ومساعدة الغير ، وكمال النفس ، والتسامح ، والاخلاص للأسرة والوطن والمجتمع والانسانية لرأينا أنها كلها تفسرها وتسـوغها وتحددها الفكرة العلمية الوحيدة وهى التضامن .

ويذهب أنصار أخلاق التضامن الى أنها ستلعب نفس الدور الذى نسبه هيكل للواحدية كدين . وستصلح هذه الاخلاق فى الوقت الحاضر لأن تكون همزة الوصل بين الدين والعلم ، بما تنادى به من تسـامح ، وما فيها من مشابهات بالجوانب المعقولة من الأديان ، ولكنها كلما نمت

شيئا فشيئا مع التطبيق واستقرت فى العقول حلت محل الاديان ، لأنها لن تحقق جميع الآثار النافعة التى أمكن لهذه الأديان أن تقوم بها فقط ، بل أعمالا أخرى أرحب وأرفع تتطلب عقولا صاغتها الثقافة الفكرية .

وبرهو أصحاب مذهب التضامن بانهم قد حددوا على هذا النحو التصور الدقيق الذى يجب أن يجعل من الأخلاق العلمية حقيقة واحدة متجانسة لا مجرد مجموعة توفق بين نظامين متنافرين .

فما أعظم هذا الكشف الذى لن ندرك أهميته مهما نبالغ فى وصفه ! ففى بداية العلم الحديث رأى ديكارت فى الامتداد — المحسوس والمعقول على السواء — همزة الوصل بين العالم المادى والعقل ، فهل يمكن كذلك أن نهتدى الى همزة الوصل بين عالم العلم وعالم العمل ؟ ان مذهب التضامن هو الذى يقدم لنا هذه الصلة .

فما هى فى الواقع قيمة هذا المذهب ؟

* * *

التضامن فيما يقولون حقيقة علمية . فلا نزاع أن العلم يبين لنا كيف تتوقف طائفة من الكائنات والظواهر بعضها على بعض . ومن وظيفة العلم بالذات أن يكشف عن علاقات التضامن ، وقانون الفعل ورد الفعل هو قانون تضامن . ومع ذلك فليس العلم أقل عناية بالبحث عن علاقات الاستقلال وتقريرها .

ولقد كتب بسكال يقول : «بين أجزاء العالم من الصلة والتسلسل ما يجعلنى أعتقد فى استحالة معرفة جزء منها دون معرفة الكل » . قد يكون اثبات هذا التضامن الكلى مشروعا نظريا ، ومن المؤكد أن التسليم العملى بمثل هذا المبدأ يجعل العلم مستحيلا . فلم يكن العلم ليستطيع أن يبتدع نفسه الا بافتراض استقلال بعض أجزاء الطبيعة عن بعضها الآخر استقلالا محسوسا . وما يسمى قانونا أو نوعا أو جسما فهو تضامن خاص ثابت نسبيا ، أى أنه مستقل نسبيا عن سائر الطبيعة ، ثم ان كشف قوانين كبلر وقوانين الجاذبية الكاملة لم يكن ممكنا الا لأن النظام الشمسى يكون بشكل ما مستقلا بنفسه . وبدل نفس منطوق قانون نيوتن على أن فعل بعض الاجسام فى بعضها الآخر مما يمكن اغفاله . ولم يصل العلماء فى التجربة البارومترية الى اخضاع ارتفاع عامود السائل للضغط الجوى وحده ، الا بعد استبعاد جميع الظروف

المعطاة الأخرى . فليس شك فى أن العلم يبحث عن أنواع من التضامن ، ولكن المشكلة التى تعرض له هى معرفة ما يجب أن يجيزه من أنواع التضامن ، وما يجب أن يستبعده من أنواعه الظاهرة أو المتصورة . ولن يتمكن العلم من كنسف أى تضامن الا حيث قد أوجدت الطبيعة ذاتها ارتباطات خاصة بين ظواهر مستقلة استقلالا محسوسا بعضها عن بعض .

من التعسف اذن التمسك بفكرة التضامن دون الرجوع الى الفكرة المقابلة لها . وصاحب مذهب التضامن الذى يتخذ بحق من العلم مرشدا ليس أقل عناية بحل التضامنات الظاهرة أو العرضية البحتة من تحديد التضامنات الحقيقية العميقة . وهو يسعى الى وضع علاقات استقلال وجود ذاتى لا تقل عن علاقات التضامن والتبعية المتبادلة .

غير اننا اذا فرضنا أن بداية هذه التضامنات الصحيحة أو الباطلة قد تحققت ، فلن يكون التضامن قد فعل أكثر من تحضير عمله ، اذ من المستحيل أن يقف عند حد التضامنات الموجودة فى الطبيعة . وهو بالضرورة يريد الخير للناس والعدل بينهم وسعادتهم . فهل يعيد اذن عقيدة التشبيه التى رفضها هيكل بشدة ، ويسلم بأن الطبيعة فيما نقيمه من تضامنات تضع نصب عينيها بدقة اشباع الضمير الانسانى . ومن الواضح أن ما يستعيره التضامنى من الطبيعة هو مجرد اطار ، أو صورة مجردة للتضامن . وهو يدخر هذا الاطار ليضع فيه ما يشبع حاجاته الاخلاقية . وسيحتفظ بجزء عظيم أو صغير مما تقدمه له الطبيعة ، ولكن بحيث ــ كما يقول ديكارت ــ يمكن أن يرفعه الى مستوى العقل .

من أجل ذلك يلوح أن مبدأ التضامنيين ، ولو أنه واحد فى الظاهر ، الا أنه مزدوج فى الحقيقة . ولا غرابة فى ذلك ، اذ كثيرا ما تنطوى اللفظة الواحدة على معنيين . فنحن نجد من جهة التضامن الفيزيقى ، التضامن المعطى الذى لا يحفل بالعدل ، الواقع المجرد الذى يجب على الانسان أن ينزله قدره من جهة نظره كانسان ، ونجد من جهة أخرى التضامن الاخلاقى ، الحر ، العدل ، وهو فكرة يجعل منها الانسان موضوعا جديرا بجهوده ، وهو سيحققها ككل أفكاره مستخدما بطريقته الخاصة المواد التى يجدها فى الطبيعة .

بعبارة أخرى همزة الوصل التى نبحث عنهـا بين العلم والعمـل لا يقدمها النظام التضامنى . لأن هذا النظام يضم الواقع والفكرة على طريقة المذاهب التوفيقية ، ثم يضعهما تحت اسم مشترك ويقول عنهما انهما شيء واحد .

حقا يرد الكثيرون قائلين انه من الخطأ بحث التضامن الأخلاقى على أنه فكرة بحتة ، ومعارضته بسبب ذلك بالتضامن من الفيزيقى. فالتضامن الأخلاقى واقع أيضا ، وهو حقيقة تجريبية وحقيقة علمية ، لأن أصله يمتد الى الغريزه الانسانية . وما هو الا ادراك بوساطة الضمير لقانون خاص بالطبيعـة الانسانية شبيه بالقوانين الطبيعيـة ، فالانسان الفرد يولد كالحيـوان ويعيش متضامنا تضـامنا خاصـا مع بعض الموجودات . وما نسميه بالتضامن ليس الا المعرفة بهذا التضامن الخاص ونظريته .

المسلمة التى يعتمد عليها هذا التفسير هى تشبيه الضمير بمرآة خاصيتها الوحيدة أن تعكس الأشـياء الموجودة امامهـا . ثم أصبحت الاستعارة نظرية . ولكن الواقع أن الانسـان يجد نفسـه أمام عدد كبير من التضامنات المعطاة ، عليه أن يختار من بينها ، فهذه يجب التمسك بها ، وتلك يجب استبعادها . بل قد يتطلب الأمر انشاء تضامنات من الواضح أنها ليست معطاة ، مثل التضامنات القائمـة على العـدل أو الخير . وفيم اذن هذا الكفاح ، والجهد ، والجد الجاد ، اذا كان الأمر لا يتطلب الا الشعور بما هو موجود واستبقاءه كما هو ؟ من الواضح أنه لاختيار حقيقة من بين الحقائق الواقعة ، ثم تجاوز هذه الحقائق ، على الانسان أن يملك معيارا للحقيقة وميزانا للقيمة لا يختلط بهذه الحقائق نفسها ، أو عليه أن يبحث عن هذا المعيار والميزان . وبعد ، فمن أين نستمد هذا المعيار ؟

قد يقال : ان الغريزة ، من الضمير ، من الحاجات الأخلاقية للطبيعة البشرية التى هى أيضا حقائق واقعة .

وهنا ينكشف الستار عن الابهـام الموجود فى أسـاس النظرية . فعامود الزئبق المعلق فى انبوبة الضغط الجـوى واقعـة من الوقائع ، والشعور بفكرة العدالة واقعة أيضا . ولكن هاتين الواقعتين مختلفتان فى طبيعتهما اختلافا عظيما، فالاولى ترد الى عناصر محدوده وموضوعيه تتمثل فى جميع العقول بأفكار واحدة . ومجموع مثل هذه العناصر هو الذى يسمى واقعة علمية . أما الثانية فانها تمثل شـيئا ، هو مثـل

أعلى . انها تنطوى بلا نزاع على عنصر موضوعى ، هو وجود فكرة خاصة فى الشخص المفكر ، أو وجود عاطفة خاصة . ولكن هذا العنصر ليس محل بحثنا هنا ، ففى داخل أنفسنا ألف عاطفة أخرى لا ننسب اليها نفس القيمة ، بل المسألة بالضبط تنحصر فى اثبات الامتياز لهذه العاطفة على غيرها . نحن اذن لا نرجع الى العاطفة من حيث هى كذلك، بل الى الغاية التى تستهدفها ، كالعدل ، أو الاحسان أو الانسانية ، أو التضامن المثالى . ولكن ليس العدل والاحسان واقعتين موضوعتين وعلميتين . منهما مدركان مباشرة ، وشخصيان ، ولا يحللان ، بعكس الوقائع العلمية . وهما فكرتان أوليتان ، شبيهتان بالافكار التى يسعى العلم الى نقدها ، وردها اذا أمكن الى عناصر مضبوطة قابلة للقياس . بل هما معطيان — اذا صدقنا الشعور الذى نزعم الاعتماد عليه — لا يقبلان الرد الى وقائع علمية ما دامتا تعبران عن ادعاء العقل البشرى تصحيح الحقيقة ، وتقديم وقائع يبحثها علم المستقبل ولا يستطيع علم اليوم التنبؤ بها .

بعد هذا الاستطراد الطويل اذ بنا نرى أنفسنا قد عدنا الى النقطة التى بدأ منها هيكل . ولقد وضع هيكل دارون الى جانب جوته ، وضع «الصراع فى سبيل الحياة» الى جانب «عبادة الحق والجمال والخير»، لكى يشيع على السواء المطالب العلمية والمطالب الاخلاقية للطبيعة البشرية . فأصبح مذهبه المسمى بالواحدية ثنائيا . ولقد تصور بعض المفكرين الاخلاق المسماة علمية سبيلا للحصول على الوحدة المنشودة باعتبار أنها تركيب من المعرفة والعمل ، ولكنهم لم يفعلوا بهذه الصياغة سوى التقريب بين لفظين . ذلك أننا اما أن نلتزم العلم الجدير حقا بهذا الاسم فلا نصل الى الأخلاق ، واما أن نبدأ بمطالب الانسان الاخلاقية فلا نتمكن من اللحاق بالعلم . فليس يكفى أن نصطنع اسما حتى نستحقه .

هذه الثنائية التى نقع فيها دون انقطاع ، مهما نبذل من جهد للتغلب عليها ، داخلة فيما يلوح فى نفس المشكلة المعروضة أمامنا . ولقد أعلن هيكل بقوة صيغة هذه المشكلة : أن نشبع بالعلم مطالب الطبيعة البشرية عملية كانت أو نظرية .

والعلم هو معرفة مجموع الوقائع العلمية وتنظيمها . وحاجات الطبيعة البشرية ليست وقائع علمية الا فى أساسها الفيزيقى ، لا فى موضوعها وهو الامر الذى نحن الآن بصدده فقط . كيف اذن نعرف

« أوليا » أن العلم فى مقدوره ارضاء الانسان ؟ ألم يحرم علينا باســم العلم كل تشبيه وكل نظرية فى التناسق الأزلى بين الانسان والاشياء ؟ ألم ينصحنا هؤلاء المفكرون أن نأخذ دائما جانب الحـــذر من ايحاءات الشعور ، والعاطفة ، والرغبة ، وهى كما يصرحون بعيــده الصلة عن الحقيقة الموضوعية ؟ ليست الثنائية اذن التى ننتهى اليها الا استمرارا لتلك الثنائية التى فرضت للتوفيق بين العلم وحاجات الانسان .

الباب الرابع

المذهب النفسانى والمذهب الاجتماعى

الطبيعة والظواهر الطبيعية : النظر فى ((ظواهر)) الدين التى حلت مكان ((موضوعات)) الدين .

الفصل الاول : التفسير النفسانى للظواهر الدينية ـ الظاهره الدينية من الناحية الشخصية والموضوعية ـ التطور التاريخى للعاطفة الدينية ـ تفسير الظواهر الدينية بالقوانين العامة للحياة النفسية .

الفصل الثانى : التفسير الاجتماعى للظواهر الدينيه ـ مزايا وجهة النظر الاجتماعية ـ جوهر الظاهرة الدينية العقائد والطقوس ـ نقص التفسير النفسى ـ الدين كوظيفه اجتماعية .

الفصل الثالث : نقد المذهب النفسانى والاجتماعى ـ مطامع هذين المذهبين ـ هل التفسيرات التى قدماها علمية حقا ـ الأنا الانسانية والجماعه الانسانية هل يمكن اخضاعهما الاسباب الميكانيكية ؟ ـ المذهب النفسانى عاجز عن تفسير عاطفة الالزام الدينى ـ المذهب الاجتماعى من حيث رجوعه الى المجتمع ليس واقعيا فقط بل مثاليا .

***

كان العلم والدين فى المذاهب التى نظرنا فى أمرها حتى الآن موضوعين فى مواجهة أحدهما الاخر كأنهما شيئان مفرران ، وكان البحث

دائرا كيف يتسنى للعقل أن يبيح تعايشهما دون الاخلال بمبدأ عدم التناقض . هذا التصور للمشكلة ليس هو التصور الوحيد الممكن .

فالعلم حين قام نهائيا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس مزدوج من الرياضيات والتجربة ، تساءل عن الموقف الذى يجب أن يتخذه بازاء مثل هذه الأمور كالطبيعة والحياة والنفس ، وهى التى يسلم بها عادة على أنها حقائق مقررة تختلف اختلافا شديدا مع ذلك عن موضوعات التجربة والبرهان الرياضى . وبعد أن تردد العلم فترة من الزمن كشف عن تمييز يلوح أنه حل الصعوبة نهائيا . فبدلا من اعتبار الطبيعة والحياة والنفس كأنها أمور قائمة بذاتها استبدل بها العلم الوقائع الطبيعية والبيولوجية والنفسية المعطاة فى التجربة . أما الماهيات الكلية التى تتجلى عنها هذه الظواهر ، فقد تجاهل العلم أمرها ، واحتفظ بالأسماء الكلاسية مثل الفيزيقا والبيولوجيا والبسيكوجيا ، غير أنها لاتعنى عنده أكثر من علم الظواهر الفيزيقية والبيولوجية والبسيكولوجية والى هذا التغيير فى وجهة النظر يرجع الفضل فى تمثل العلم حقائق كانت تلوح بعيدة المنال الى الأبد ، كما جرى التقليد على تمثيلها كذلك .

أفلا يمكن أن نتصور فيما يختص بالدين تغييرا مماثلا فى وجهة النظر ؟ فاذا نحن اعتبرنا الدين وموضوعاته أمرا قائما بذاته واحدا كليا ، فالعلم فيما يبدو لن يقدم أبدا عن ذلك الا تفسيرا مموها ، ولكن ماذا يحدث اذا استبدلنا بالدين الظواهر الدينية ؟ فهذه الظواهر هى بوجه عام الشىء الوحيد المعطى لنا مباشرة ، اذ يمكن ملاحظتها ، وتحليلها ، وتصنيفها كغيرها من الظواهر . ونستطيع بصددها كما نستطيع بصدد غيرها أن نبحث فى امكان ردها الى قوانين تجريبية . ولم لا يصبح الدين حين نعالجه على هذا النحو موضوعا للعلم ، كما أصبحت الطبيعة كذلك منذ أن اتفق على معنى هذا اللفظ بأنه ليس الا مجموع الظواهر الطبيعية .

هل يتخطى رد الدين الى الظواهر الدينية بعض عناصره الجوهرية؟ لن يعتقد ذلك الا من يظن بوجود شىء خارج الظواهر الطبيعية وهى موضوع الفيزيقا يدخل تحت اسم الطبيعة ، ويخضع بشكل ما لسلطاننا الواقع اذا تحررت عقول المفكرين من الآراء الميتافيزيقية المتحيزة ، وأمكن وصف الظواهر الدينية بدقة وردها الى قوانين وضعية شبيهة بالقوانين الفيزيقية أو الفسيولوجية ، فلن توجد مشكلة الصلة بين الدين والعلم ،

اد نمطوى عندئذ نحت لواء المشكلة العامة للصلة بين العلم والحقيقة ، وهذه المشكلة العامة ذاتها لفظية أكثر منها واقعية ، مادام العلم كما أصبح يتكون منذ الآن ، هو أكمل تعبير ممكن عن الحقيقة .

وفى ظل هذه الطريقة من النظر الى الأمور ، مامصير الحاجات الواجبة للطبيعة البشرية ، وهى الحاجات الأخلاقية والدينية التى تراجع عنها نهائيا أمثال أوجست كومت ، وهربرت سبنسر ، وهبكل ؟

الفصل الأول

التفسير النفسانى للظواهر الدينية

هذه الحاجات تعبر عنها مبادىء تظهر فى الشعور كأنها واضحة ضرورية . هذه المبادىء هى اعتماد المتناهى على اللامتناهى ، والنظام الأخلاقى فى الكون ، والواجب ، والثواب بحسب العدل ، والنصر الضرورى للخير . وقد بين فيلسوف من أبرع فلاسفة القرن الثامن عشر هو دافيد هيوم حين بحث مبدأ السببية كيف أن هذه القضية التى تلوح مفروضة على العقل كأنها حقيقة مطلقة ، قد لا تكون فى الواقع الا تعبيرا مجردا وانعكاسا فكريا لتغييرات باطنة فى داخل الشخص الشاعر بها . فأنا حين أثبت رابطة سببية بين أ ، ب ، أعتقد أنى أطبق مبدأ معطى « أوليا » أسميه مبدأ السببية · غير انى حين أحاول صياغة هذا المبدأ وتحليله ، أصطدم بصعوبات لا حل لها . والواقع أننى أخضع لعادة نشأت فى الحال من تكرار ادراك التتابع بين أ ، ب . وبمقتضى هذه العادة كلما ظهرت أ ، أتوقع ظهور ب · وهذه هى العادة التى يعبر عنها ذهنى على طريقته بالتصور الخاص بالسببية . وليس ثمة شىء واقع فيما أسميه بالسببية الا الاستعداد النفسانى الذى يعتبر هذا المبدأ صيغته . وبالمثل سبق أن نقد سبينوزا الاحساس بالحرية المطلقة وأرجعها الى جهلنا بالأسباب التى تحدد أفعالنا الى جانب شعورنا بهذه الأفعال نفسها .

لقد مهد هذان الفيلسوفان الى ثورة صحيحة ، نعنى تحويل الأونطولوجيا الى علم النفس ، بتفسير بعض الأفكار المعينة على ذلك النحو ، لا بحقائق متميزة عن الفكر ، بل بظواهر منحصرة فى الشعور .

وتبعا لهذا المنهج يسعى اليوم كثير من المفكرين الى ادراج الأمور الدينية فى ميدان العلوم الوضعية .

واذ قد وضعت المشكلة هذا الوضع فقد أصبحت قائمة قبل كل شيء على ملاحظة وتحليل الظواهر الدينية المقدمة فى التجربة ، ثم السعى الى تفسير هذه الظواهر فى ضوء القوانين العامة للظواهر النفسية .

ولايمكن ان نثبت أنه منذ الآن توجد مذاهب تامة يمكن القول انها مشتركة بين جميع الاخصائيين ، وقد تربعت نهائيا على عرش العلم . لأن هذه المباحث التى لاتزال جديدة تفتح الباب لكثير من الاختلافات ، ولا يزال المجال مفتوحا للنظر فى المناهج والمسائل والفروض المفترحة ، اكثر من النظر فى النتائج المكتسبة نهائيا .

* * *

ونقطة البداية فى هذه المباحث هى تسجيل الوقائع كما تعرض على الشعور الدينى نفسه . ثم تحلل الأديان السابقة والحاضرة بصرف النظر عن كل فكرة سابقة وكل نظرية وكل مذهب ، وتستخلص الحالات النفسية والعبادات والنظم التى تتميز بها كما هى موجودة فى الواقع . ويمكن أن نسمى تصور الظواهر الدينية تصورا شخصيا ، تلك الظواهر التى نحددها حين ننظر اليها بمنظار الشعور الدينى .

وسمة الظاهرة الدينية البارزة ، على هذا المعنى ، هى أن الانسان يعتبر نفسه كأنه على صلة بموجود أعلى ، خفى كثيرا أو قليلا ، منه يرتقب تحقيق بعض رغباته . وهذا الاعتقاد الأولى يضفى على جميع انفعالاته وتجاربه لونا ومعنى .

أما ذلك الذى لايعرف الا الايمان ويجهل العاطفة الصوفية ، فالصلة بالله عنده موضوع الفكر والرغبة والفعل ، ولكنها غير متحققة، ولايمكن أن تتحقق فى هذا العالم الا مع كثير من النقص . أما الصلة بالله تبعا لشعور المتصوف فهى على العكس فطرية بالطبع فى النفس الانسانية ، وليس على المتصوف الا أن يشعر بها ويرتب عليها حياته بأسرها . وعلى حين يتجه المؤمن البسيط من الفكرة الى الفعل الى العاطفة ليتصل بالله ، فان المتصوف يبدأ من هذه الصلة ذاتها ويعتبرها كأنها تحدد أولا عواطفه ، ثم أفكاره وأفعاله بعد ذلك .

والصلة بالله التي يتمتع بها المتصوف وهو في هذه الحيـــاة تتحقق بشكل تام في الحال التي تعرف باسم الغيبة أو الجذب . وعندئذ تشعر النفس شعورا قويا بأنها توجد في الله وبالله . انها لاتعتقد أنها فنيت ، بل تبعا لمذهب كبار الصوفية تشعر بالعكس بوجودها بكل مافي معنى الوجود من قوة . وتصبح حياة الصوفي أكثر عمقا كلما كانت صلته أوثق بمنبع كل حياة .

***

على هذا النحو توجد الظواهر الدينية حين نلاحظها من خـــلال الشعور الديني ذاته . لاريب أنه من العسير ، ان لم يكن من المستحيل، مناقشة قيمة هذه الأحكام التي تنطوي عليها هذه الظواهر ، مادمنـــا لانستطيع النظر اليها الا من وجهة نظر ذوقية بحتة . اذ كيف نثبت لمن يحس الحرية أنه لا يحسها ؟ وكيف ننازع شخصا في حقه بأن يقول انه يحس الاتصال بالله ؟

لقد رأينا كيف أن هيوم لكي ينقد حكم العقل التلقائي قد تصـــور طريقة لملاحظة الظاهرة النفسية تخالف طريقة الحدس الشخصي . فهو يلاحظ الظاهرة من خارج موضوعيا ، ثم يتساءل عما يعتقده الانســـان أموجود هو ، وعن الشيء الذي يتمثله سببا لعاطفته أيوجد مستقلا عن العاطفة الموجودة فينا ، أم أن هذا الشيء ليس الا تعبيرا وانعكاسا وهميا للظاهرة النفسية ذاتها . ويستطيع عالم النفس بدراسة الظواهر الدينية على هذا النحو — لا من وجهة النظر الشخصية للشعور الديني ، بل من خارج وموضوعيا — أن يتطلع الى تخليصها من مظاهرها الفـــائقة على الطبيعة ، وأن يدرجها تحت لواء قوانين العلم .

وبهذا المعنى يرى عالم النفس أن مجموع الظواهر النفسية ترجع الى ثلاث طوائف أساسية هي : الاعتقادات ، والعواطف الخـــالصة ، والطقوس .

الاعتقادات ادراك لأمور ، لحقـــائق ، يتصورها الانســـان كأنهـــا خارجية عنه . وهي تلوح بسبب النظر اليها من خارج كأن لهـــا صلة وثيقة بالأفكار ، والمعارف ، والشروط الفكرية والأخلاقية في العصر الذي تحدث فيه ، وكذلك بما يعتنقه الأفراد من آراء ومايدفعهم من رغبات . فالانســـان بوجه عام يصنع الآلهة على مثاله ، كما لاحظ من قبل زنوفون

الفيلسوف اليونانى القديم . وكانت القديسة تيريز تسمع الرب يملى، عليها ما يجب أن تذكره لرهبان الكرمل الحفاة . ولم تكن الوصايا الأربع التى عهد الرب اليها أن تأمرهم باتباعها الا خواطر القديسة تيريز نفسها ، نسبت الى الرب حتى لايدخل فى روعنا أن الله ليس فى هذه الوصايا الا صدى لشعورها الخاص .

وتفسح دراسة العاطفة الدينية ، المتميزة من الاعتقادات ، المجال لكثير من المشاكل . ماعناصر هذه العاطفة ؟ انهم يميزون فيها الخوف ، والحب ، والرغبة فى السعادة ، والميل الى الاتصال بالناس . وتمتزج هذه العناصر مع ذلك بنسب مختلفة جدا ، وتتخذ من الألوان أطيافا وأطيافا ، تبعا للاعتقادات التى نرتبط بها .

وأعلى درجة من درجات الحياة الدينية الباطنة هو الوجد Extase أو عاطفة الاتصال المباشر بالله . واذ نظرنا الى هذه الحال من خارج رأينا أنها تنطوى على :

١ ــ تركيز الانتباه فى فكرة واحدة أو مجموعة محدودة من الافكار .

٢ ــ الغيبة ، وهى محو الشخصية أو تحويلها . وفى الوقت نفسه يكون الجهاز العصبى فى حالة شاذة ، اذ يتميز بتوقف الاحساس والحركة توقفا قد يكون تاما . ومع ذلك ليس الوجد ظاهرة منعزلة ، وانما هى نهاية فترة من البسط تتناوب مع فترة من القبض . وبذلك تخضع العاطفة الدينية لايقاع قد يزيد انتظامه وقد يقل . ويقرب الله منا ، ثم يبتعد ، وتتعاقب على المرء أحوال من المحو والصحو . ويلاحظ أن هذه الظواهر تتفق مع الحالات العصبية من التهيج والانقباض .

أما الطقوس ، وهى العنصر الثالث فى الأديان ، فانها توجد كظواهر يحققها الانسان ، وتمتاز بخاصية تسمى الفائقة على الطبيعة ، أى أن تكون ، بطريقة مجهولة ولايمكن معرفتها ، أسبابا لظواهر أخرى ليست تحت سلطان الانسان مباشرة .

وليست الطقوس عند المتصوفة وسائل بل نتائج ، اذ أساسها تقوم فى حالة نفسية خاصة . وهذه الحالة التى يحس بها المتصوف حين يتصل بالقدرة الالهية ، لاتولد فقط ظواهر نفسية وتحددها مثل تحويل الأهواء والخلق ، بل الظواهر الطبيعية والأفعال العملية .

فالطقوس الدينية بوجه عام تعبر عن فكرة علاقة السببية بين الجسم والنفس ، وبين النفس والجسم ، وهى علاقة تظل كيفيتها محجوبة عنا .

وهذا هو جنس النتائج التى نحصل عليها من ملاحظة الظواهر الدينية من وجهة النظر الموضوعية . ونستطيع حين نقف هذا الموقف محاولة استخلاص التطور التاريخى للعاطفة الدينية (١) .

سنجد مثلا أن نقطة البداية هى امتياز الخوف والخيال ، وعنهما ينشأ تصور الموجودات الالهية ، وبوجه خاص القوية المرهوبة . ثم شيئا فشيئا ينمو الحب والفرح وترجح كفتهما ، وفى الوقت نفسه ننظم الذكاء والعقل تصورات الخيال . عندئذ تتوحد الآلهة وتصبح فى الوقت نفسه محبوبة صالحة . ويمتزج الدين والميتافيزيقا والأخلاق فى كل واحد مؤتلف غنى . وهذا هو ذروة التطور الدينى . وأخيرا ، فى المرتبة الثالثة ، ترجح كفة العنصر الفكرى ، ويختل التوازن ، ويتلاشى الدين قليلا قليلا أمام العلم الذى انما نشأ ليرضى العقل .

***

كلما امتدت الملاحظة الموضوعية للوقائع الدينية وامتد تحليلها طولا وعرضا ، كان من الواضح أنهما بسيران بنا نحو تفسير نفسانى باطنى يتطلع اليه عالم النفس الوضعى . فالمسألة المعروضة عليه هى معرفة هل يجب تفسير الظواهر الدينية كما يرغب صاحب الضمير المؤمن ، أم هل تكفى القوانين العامة للطبيعة البشرية فى تفسيرها .

ولكن أى ظاهره بحثها مهما تكن ، حين ترد الى مضمونها الموضوعى المعطى ، وحين نبدأ حقا من الواقعة التى يجب أن يبدأ العلم منها ، ومن الطريقة التى تتمثل بها هذه الواقعة فى الضمير الشخصى للمؤمن ، نجد تبعا للمذهب الذى يمكن أن نسميه بالنفسانى ، أن الظاهرة لا تشتمل على شىء لا يمكن تفسيره بقوانين علم النفس العادى .

فالعواطف التى ترتد اليها العاطفة الدينية من خوف ، وشوق ، وأثرة ، ومودة هى عواطف طبيعية فى الانسان . والاتحاد بالله والغبطة اللذان يمزان الوجد الى جانب الايقاع الذى يعدان جزءا منه ، ليست

(١) Ribot : La Psychologie des Sentiments

الا تجسيما للسمات التى تنتمى اليها الحياة الوجدانية بوجه عام . فمن خصائص العاطفة أن تركز جميع قوى النفس فى موضوع واحد . وقانون الحياة العاطفية نفسه هو التناوب بين الهيـاج والانقباض . وتلاحظ ظواهر شبيهه بل مماثلة لمظاهر الصوفية خاصه فى حالات عصبية معينة فالتلبيسات الدينية ، والشعور بتأثير الله ، بتأثير العذراء أو الشيطان ، وهذيان الوسواس ، وفكرة الفاسق الثابتة ، وهوس الندم والاستغفار ، كل أولئك مصاحبات طبيعية لحالات هستيرية محدودة وأعراض ناطقة بهـا .

والظواهر الفكرية أو الوهميه من اعتقادات وأفكار ورؤى والهامات تفسر كذلك بوساطة تغييرات نفسية بسيطة للشخص ، دون أن نفترض بالضرورة وجود حقيقة متعالية أيا كانت هذه الظواهر ثمرتها وصـــورة منها .

أما التفسيرات المتعالية فأصلها مستمد من جهل الشخص الذى يضطر الى الاعتماد على الخيال مسترشدا بالتقاليد والعادات . وكل من يظفر عن مزاج هذا الشخص وأفكاره المكتسبة وتجاربه الشخصية وأحواله بمعرفة كافية فلن يجد فى اعتقاداته والهاماته والرؤى التى يراها أى جديد أو معجز . ذلك أن الأمور التى تبدو للانسان فائقة على الطبيعة انما تصدر رغما عنه من أغوار ذاكرته . فالله حين يكلم سانت تيريز يقول لها مايجعلها تقوله رغما عنها . ان رغباتنـا ، ومخـاوفنا وهمـومنا ، ومعارفنا ، وجهالاتنا ، وعاداتنـا ، وعواطفنـا ، وأهواءنا ، وحاجاتنا ، ومطامعنا ، كل أولئك هى مادة الموجودات التى تنزلها من عل لنستضىء بنورها ونستعين بها . اننا نلقى بأنفسنا خارج أنفسـنا لنصبح أقوى وأعظم وأفضل حتى نزيد من قوانا حين نتحد بذلك الغير عن أنفسنا . فالله هو هذا : «الأنا المتقوم فى الخارج» moi - obget وعملية خلقه لا شعورية . فالأنا لاتعرف ذاتها عند خلقه . فان حدث أن حالة شاذة من حالات الجهاز العصبى حددت فى الشخص درجة معينة من النشوة ، أصبح هذا الخلق غيرا أو موضوعا لا يكون محلا للاعتقاد فقط بل للهلوسة والرؤية والادراك ، كما تصبح بقايا مدركاتنا الحسية فى بعض الشروط المعنية .

ولا حاجة بنا كذلك فى تفسير فعل العاطفة والاعتقاد والطقوس بعضها فى بعضها الآخر الى التماس بعض المتوسطات الفائقة على الطبيعة .

قد نسلم بأن العاطفة ما دامت الظاهرة الوحيدة الأساسية ، فليست الأفكار الا تعبيرا عقليا عنها ٠ وهى نظرية أشيع اليوم من تلك التى تقصر دور العقل على تحويل العواطف الى ادراكات ، هذه العواطف التى نشعر بها ولكننا نعجز عن ادراكها بالفكر ٠ والتفكير فى شىء هو تفسيره ، أى رده الى سبب ــ أو الى نموذج ، أو الى غاية ــ التصور الخاص به موجود عندنا من قبل ٠ ولكى يوضح العقل عواطفنا فانه يبحث عن مبدأ ملائم يكون مألوفا لديه ٠ ولما كانت أفعالنا أكثر الأشياء ألفة عندنا ، فالسبب الذى يفرضه العقل أولا شبيه بما يصدر عنا من أفعال ٠ حتى اذا ازدادت معرفتنا بالأشياء اغترف العقل بعناية من تلك الخزانة التى تسمى الذاكرة ٠ وقدم الينا أمورا وأسبابا تتناسب ما أمكن مع العواطف المتحركة فينا ٠

ولو قدرنا أن الأفكار فيما يختص بالأمور الدينية هى الأجدر بتحديد العواطف ما كانت بنا حاجة على الاطلاق ، كما ظن بسكال ، الى نعمة الهية تنزل فى القلب حقيقة يقرها العقل ٠ وليست العاطفة الانسانية غريبة عن العقل ، فهى ليست انسانية حتى فى أبسط صورها الا من حيث اشتراكها من قبل مع العقل والأفكار ٠ والجهد الذى تبذله الأفكار ويبذله العقل فى التأثير على عواطف الانسان وسلوكه هو ما يسمى بالفلسفة ٠ بل نفس لفظة العقل Raison فى مدلولها المسلم به عادة لها قيمة نظرية وعملية على السواء ٠ كيف اذن يزعم زاعم أن كل فلسفة وكل اعتقاد بتأثير الأفكار والعقل ليس الا من وهم المدرسيين ؟ اننا نجرب كل يوم أن الفكرة ، أو المذهب ، أو النظام الفلسفى يشكل عواطفنا وانفعالاتنا وأهواءنا ٠ أليس مشهودا فى التاريخ أن مذهب روسو قد غير طريقة حب كثير من الناس وشعورهم ؟ أليست عواطفنا تنحو نحوا أدبيا الى حد كبير ؟ ولقد بينت التجــارب التى أجريت على الايحــاء الى أى مدى يمكن أن تنقلب الأفكار الى قوى ٠

أما اذا اعتبرنا الطقوس الظاهرة الأولى فلا جدوى ، لكى نشتق منها العواطف والاعتقادات ، أن نرجع الى خاصة فائقة على الطبيعة ذاتية فى هذه العبــادات ؛ اذ يكفى أن نترك الأفعــال تؤثر أثرها الطبيعى فى العقول ، مما بينه بسكال بقوة فى قولته المشــهورة : تناول من الماء المقدس ، وأقم القداس ، وسيجعلك هذا طبعا تعتقد كما يهدىء نفسك ٠

وأخيرا فان التطور المنظم الذى يتجلى على مر العصور عن الظــاهرة الدينية مأخوذة من جهة مجموع نموها ، دليل وحده على أنه لا شأن ههنا بمظاهر عن تأثيرات فائقة للطبيعة ٠ لأن اكتشاف قانون عام للتطور يسود

تاريخ الطبيعة أدى الى استبعاد المذاهب اللاهوتية الخاصة بالخلق ، وامساك الكون . وتلزم أيضـا نتيجـة مماثلة فيما يختص بالدين ، اذا كان نموه يجرى طبقا لقانون من شأنه أن ترتبط بالضرورة كل مرحلة بسابقتها . وهذا بالضـبط ما يستخلص من جـدول التطور الدينى الذى نجح علماء النفس فى تخطيطه .

خلاصة القول ان فرض سبب فوقطبعى خفى للظواهر الدينية التى يلوح أن الاعتقـادات نتطلبه ، يجب بلا نزاع التمسـك به — على الأقل مؤقتا — اذا كان تطبيق المنهج النفسى فى تأويل الظـواهر الدينية يترك بقية بغير تفسير . ولكن اذا كان من الواضح أننا لا نستطيع أن نزهو فى مثل هذا الموضـوع بمعرفة كل شىء وفهمه ، فالحال فى معرفة الظواهر الدينية شبيه بالحال فى الظواهر الفيزيقية ، التى نعرف منها مقدارا يكفى لاعتبار المنهج العلمى مناسبا لطريقة حدوث الظواهر . ولن يقدم الواقع الينا شيئا ليس فى امكاننا تفسيره بمساعدة المبادىء الموجودة عندنا . فالمعروض علينا هو « اللامعروف » لا « ما لايمكن معرفته » ، هو اللامفسر ، لا ما لايمكن تفسيره . ذلك أننا انما نفسر نفسانيا الظاهرة الدينية من حيث جوهرها بمساعدة القوانين العـامة للنفس البشرية . وهذا الجوهر ذاته سينكشف ضرورة فى كل واقعة دينية مهما تكن .

الفصل الثانى

التفسير الاجتماعى للظواهر الدينية

وهكذا يظن بعض علماء النفس أنهم قد وجدوا فى علم النفس وحده ، والمعتمد على الفسيولوجيا ، الأصـــول الضرورية لتفسير كل خصـــائص الظاهرة الدينية ، دون أن يخلف وراءه بقية بغير تفسير · وينازعهم بوجه عام فى نجاحهم ممثلو علم آخر قريب منه يختص أيضا بالدراسة الوضعية للوقائع البشرية ، ولكنه ينظر الى هذه الوقائع من زاوية أخرى ؛ وهؤلاء هم علماء الاجتماع ·

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره ، ويقطع أوصاله ، ويفصل منه ما فيه من عنصر خاص جوهرى · ذلك أن علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصى من الظاهرة الدينية، ويجدون فى التصوف المظهر الدينى بالذات . ولكن الدين الباطن فى رأى أعـلام علماء الاجتماع (١) ليس الا صدى غامضا غير أمين للدين الاجتماعى المرتسم فى ضمائر الأفراد · فالصوفى رجل هوى أو تأمل ، يلائم بين الدين وبين حياته أو فلسفته الخاصة · ولا يجب أن نبحث الدين فى صوره المشتقة المعـدلة الشخصية المتقلبة ، اذ شئنا حقا أن نجعله علما ؛ بل يجب أن ننظر اليه فى حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية · لا يجب علينا أن نستأنس بحالة الحالمين والشـــواذ والفلاسفة والملاحدة ؛ بل علينـــا أن نرجع الى السلفيين وأصحاب الدين الحى الفعال ، الى هذا الدين الذى كان وسيظل العامل الأساسى الهام فى مصائر الشعوب والأفراد .

فاذا نحن بحثنا بهذا المعنى الأديان لا العاطفة الدينية ، لاحظنا أن فكرة الواجب ، أو المحرم ، أو المقدس من أفكارها الأساسية · فكل دين عبارة عن قوة أخلاقية تلزم الفرد ، وتخضعه ، وتأمره بأفعال وتنهاه عن

---

(١) L'Année Sociologique, publiée sous la direction de E. Durkheim.

أمور غريبة عن طبيعته . فكيف لعمرى يدخل علم النفس فى حساب الظواهر الدينية مع انه لا يملك الا الطبيعة الفردية ؟ ان أصحاب الأديان القائمة الرسمية الذين يعرفون حقا معنى الدين ، لهم الحق فى الاحتجاج على تفسيرات علماء النفس المزعومة . فهذه التفاسير ليست شيئا آخر الا المغالطة الصادرة عن الجهل بالمسألة . وهؤلاء العلماء يبحثون فى الدين عما ليس بالضبط منه ، ويغفلون منه ما ينبغى تفسيره . وهذا فى الواقع هو السبب فى أن المذهب النفسانى بعد أن أكمل بحثه ، ظلت هذه الخصائص المتعلقة بالدين والتى تجعله كأنه مؤسسة فائقة على الطبيعة قائمة لا ترد الى معطيات العلم . والفلاسفة على حق فى التمسك ازاء المذهب النفسانى بمبدأ الواجب والمحرم ، ومبدأ الأمر الواجب الكانطى بما فيه من أصل ترنسندنتالى . لأن المذهب الكانطى فى جانبه السلبى يحكم بحق على الخطأ القائم فى الاعتقاد بأن فكرة الواجب يمكن تفسيرها باعتبارها وهما بقوانين الشعور الفردى وحدها .

ان رد الدين الى العلم ، والذى تعجز عنه العلوم الطبيعية ، يتجاوز حدود علم النفس ذاته ؛ وكان علينا أن نيأس اذا لم يكن ثمة فوق علم النفس علم أعلى تتلاشى أمامه نهائيا أسرار الأشياء ، ذلك هو علم الاجتماع .

* * *

ولكى يقف علم النفس موقفا يساعده على ابعاد الأسباب المتعالية الأولية ، وتفسير جميع الظواهر بقوانين الطبيعة فقط ، فقد عكس الأمر كما ينبغى . فبدلا من الملاحظة الشخصية التى لا تقدم الا الظواهر المطلوب تفسيرها ، نجد الملاحظة الموضوعية ، والنزم بحث الظواهر النفسية من خارج كما يبحث عالم الطبيعة الظواهر الطبيعية .

ولكن اعلان هذا الشرط أسهل كثيرا من تحقيقه ، وبخاصة اذا كان الأمر متعلقا بالظواهر الدينية . فنحن نعرف أن الزاهد يعارض بشدة فى استخدام هذا المنهج الذى يراه بعيدا كل البعد من الصلاح فى أمور الدين . لأن الظاهرة الصوفية تجربة ، وهى تجربة تقصر المعانى والألفاظ عن التعبير عنها ؛ ولن يعرفها أحد الا صاحبها نفسه الذى جربها ؛ ومثل هذه الظاهرة لا يمكن دراستها من خارج ، وجميع العلامات الخارجية التى نزعم بوساطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها .

ومهما تكن قيمة اعتراض الصوفى ، فلا شك أن فكرة الملاحظة الخارجية البحتة فى علم النفس بعيدة عن الوضوح وبخاصة بعد أن

استبدل علماء النفس النشاط النفسى التركيبى كمعطيات أولية للشعور بظواهر الشعور ، أو حالاته الخارجية بعضها عن بعض ، كما كانت تذهب المدرسة الترابطية • ومن هنا أصبح تطبيق الحتمية العلمية على علم النفس ـ ذلك التطبيق الذى كانت تهدف اليه الترابطية ـ تحكميا مبهما ومشكوكا فيه •

أما علم الاجتماع فانه يتجنب هذه الصعوبات ، لأنه يبحث الظواهر من زاوية تسمح بتطبيق منهج موضوعى دقيق وحتمى • ذلك أن العنصر فى الظواهر الاجتماعية الذى تشاهده ونبلغه موضوعيا ليس مجرد ظاهرة مصاحبة للحقيقة التى ننشدها أو علامة عليها ، بل هذا العنصر هو ذاته هذه الحقيقة ، أو مرتبط بها بطريقة يمكن تعيينها تماما • ان ما نسميه « نفس » الفرد حقيقة تختلف مهما تكن عن الظواهر التى تتجلى عنها • أما « نفس » المجتمع فليست الا استعادة أو تنسيبها ، ودلالتها لا تتجاوز مجموع الوقائع الاجتماعية ، هذه الوقائع الخارجية والمشاهدة • ولما كان علم الاجتماع يبحث فى حقائق هى ومظاهرها الظاهرة شىء واحد ، كان لهذا العلم صفة موضوعية دقيقة أكبر الظن أن علم النفس لن يبلغها الا بعد زمن طويل •

ومن الواضح فى الوقت نفسه أن المجال الذى ينحرك فيه علم الاجتماع أرحب وأوسع • حقا كل الخصائص التى تبرزها الانسانية فى الحياة الاجتماعية لابد من وجودها من قبل بالفعل أو بالقوة عند الأفراد • ولكن ما نجده عند الأفراد فى حالة امكان غير محدود ولا مميز ، نراه ينجلى فى المجتمعات ويؤثر ويتطور ويتجلى فى مظاهر عظيمة • فالطبيعة البشرية بما فيها من غنى لا حد له ، وقدرة عجيبة على التطور ، وخصب فى كل ناحية ، لا تشاهد ولا توجد فعلا الا فى الحياة الخارجية الجماعية •

ولما كان الموضوع الذى يبحثه علم الاجتماع محدودا فلابد أن يكون أقدر من علم النفس على اخضاع الوقائع الانسانية للحتمية العلمية • ولم يكن من العبث أن يتخيل الميتافيزيقيون وجود حقائق قائمة بذاتها من وراء الوقائع تدفعها وتسيرها حتى يردها الى قوانين • فما الضامن فى تماسك الوقائع وتداخل بعضها فى بعض وتكوينها مذاهب منظمة لو لم يقم فى أساسها مبدأ مشترك ؟ ان مذهب علم الوجود (الانطولوجيزم) لم يكن شيئا آخر سوى تأويل وهمى لرد الظواهر بعضها الى بعضها الآخر مما يفترضه العلم • فهذا المذهب يعبر عن المراحل المفروضة فى هذا الرد بسلم من التصورات • فليس لنا أن نستبعد المذهب الانطولوجى بجرة قلم

دون أن نضع مكانه منهجا يحقق بالتجربة ذلك التنظيم الذى كان يقيمه أوليا . فالذى يخلو منه المذهب النفسانى هو هذا المبدأ التجريبى من التماسك التنظيمى ، والذى لابد منه لضمان حتمية الظواهر . فالنفس ، أو الأنا - شاعرة أو غير شاعرة - فكرة مبهمة لا يمكن أن نقيم على أساسها الا العلاقة الغامضة بين الجوهر والعرض . أما المجتمع الموجود فهو بالعكس واقعة محدودة ، وليست الحتمية التى تربط بالمجتمع كل الوقائع التى تتألف منه ارتباط الشرط بما هو شرط له أقل علمية من الحتمية التى تربط ظواهر نظام معين فى العالم المادى كالنظام الشمسى مثلا . فعلم الاجتماع باعتباره علم ملاحظة فى سبيله الآن أن يتجاوزها . وهو يشغل بين التاريخ الذى يعتمد عليه ، والانطولوجيا التى يستمد منها سبب وجوده ، مكانا متوسطا شبيها فى ذلك بكل علم تام يملك الى جانب الوقائع ، التى ليست فى ذاتها الا مادة ، مبدأ صالحا لتنظيم هذه الوقائع وتوجيهها .

فلا غرابة أن نتوقع من علم الاجتماع التفسير الكامل أو الحل العلمى للوقائع الدينية ، كما نتوقع منه ذلك فى كل واقعة انسانية .

* * *

يترتب على نفس تعريف علم الاجتماع كعلم أنه لا يتخذ الدين موضوعا لبحثه بل الظواهر الدينية ، لا من جهة أنها مجموع مبهم من الظواهر بل تلك الأصناف المختلفة من المظاهر التى تندرج تحتها . وعلم الاجتماع يسير ككل علم من الأجزاء الى الكل ، ومن التحليل الى التركيب . ومع أن نشأته لا تزال حديثة الا أنه أوثق فى دراساته التفصيلية ، وبحوثه الخاصة ، ومباحثه التاريخية من نظرياته ونظراته العامة . ولما كان مع ذلك قد حلل الى حد يقرب من الكمال بعض العناصر الأكثر تمييزا للأديان مثل فكرة المقدس ، والتضحية ، والطقوس ، والعقيدة ، والخرافة ، فهو خليق منذ الآن أن يبين الاتجاه الذى يحسن السير فيه اذا شئنا الحصول على نتائج علمية لها قيمتها .

ويظن علم الاجتماع أنه يستطيع أولا باستقصائه الواسع ، ودراساته التاريخية ، ومباحثه المقارنة ، وتحليلاته ، أن يحدد بطريقة مؤكدة الماهية الصحيحة للظواهر الدينية . وهذه الماهية هى التى نجدها فى جميع المظاهر الدينية ، والتى يستخلصها التحليل باعتبار أنها العنصر الأول الذى تستمد منه جميع العناصر الأخرى وجودها وخصائصها .

ونحن نخرج من مباحث أئمة علم الاجتماع بأن هذا العنصر الأول ليس ما يسمى العاطفة الدينية التى تكون ناقصة فى الغالب ، وحتى ان وجدت فانها تبدو كأنها مجموعة معقدة جدا وحادثة من الظواهر الفرعية . وليس هذا العنصر كذلك هو الاعتقاد مأخوذا من جهة موضوعه . وليس الله ولا كذلك الفائق على الطبيعة باعتبار أنهما حقيقتان جوهريتان ، هما العنصران الأساسيان فى الدين ، لأنهما غالبا ما يكونا غائبين حيث توجد الظاهرة الدينية بلا أدنى ريب .

أما الموجود دائما فى كل المظاهر الدينية فهى وحدها العقائد والطقوس : العقائد بمعنى الواجب المقدس فى الاعتراف باعتقادات معينة محدودة ؛ والطقوس بمعنى مجموعة من العبادات ، واجبة كذلك ، ومتصلة بموضوع هذه الاعتقادات .

المهم هنا هو هذه الفكرة الخاصة بالمقدس ، والمرتبطة ببعض الأمور ، والتى تترتب عليها نواه وأوامر خاصة . فالشىء الموسوم بالقداسة قوة تؤثر بالضرورة أثرا نافعا أو ضارا تبعا لتوقيره أو تحقيره . وعن هذه الفكرة تنشأ العقائد والخرافات ، أو النظريات والتواريخ المتصلة بطبيعة الأمور المقدسة وخصائصها . ويترتب على هذه الفكرة ذاتها الطقوس ، أو العبادات التى تستهدف اخضاع قوى الشر وتسخير قوى الخير .

هذه العقائد وهذه الطقوس هى علة العواطف والاعتقادات التى تنبعث فى النفوس . فصفة الشىء المقدسة وما يلزم عنها من سلطان ، سبب فى الاعتقاد الذى يذعن له العقل بطبيعة الحال . ومجموع الانفعالات والميول والأفعال والأفكار التى تثيرها الصلة بالشىء المقدس تنمى هذه العاطفة الباطنة وتحددها ،هذه العاطفة التى تبدو خاصة ، والتى تسمى بالعاطفة الدينية .

الواقع ليس ثمة عاطفة دينية على خصوصها ، كما أنه ليس ثمة ايمان دينى على الخصوص . فالعاطفة والاعتقاد فى ذاتهما ، شىء واحد فى الحياة الدينية وفى الحياة العادية . كل ما فى الأمر أنهما يختلفان فى التحديد ، فهما فى الحياة الدينية يلبسان صورة خاصة هى الوجوب المترتب على صفة القداسة التى تنسب الى الشىء . وهذه الفكرة تنفذ الى اعتقاد المؤمن وعاطفته من كل جوانبه ، حتى يصبح الاعتقاد واجبا عليه ؛ وموضوع اعتقاده أن يؤدى للشىء المقدس العبادة المفروضة عليه . أما عاطفته فهى مزيج من الخوف أو المحبة ومن فكرة شىء محرم ، ومن التأثيرات الحاصلة

فى النفس من أداء الطقوس الواجبة . هذه العاطفة هى التى تسمى تقوى ، أو احتراما ، أو وسوسة ، أو عبادة ، أو ربوبية ، أو غيبة ، فما هو دينى فى جميع هذه المظاهر النفسية هو الصورة فقط لا المادة ، لأن العواطف والاعتقادات الدينية هى عواطف واعتقادات مشتركة ، ينالها التعديل من خارج بوساطة فكرة المقدس أو الواجب .

فاذا كان الأمر كذلك اتضح لنا لم لم ينجح علم النفس أن يجد فى القوانين العامة للحياة النفسية تفسير كل عناصر الدين ، دون أن يترك بقية .

خذ مثالا فكرة الوجوب التى تبرز أهميتها الكبرى من التحليلات التى أجراها علم الاجتماع . فعند عالم النفس ترجع هذه الفكرة الى :

١ ـ تجريد ننظر بوساطته الى ميل النشاط الطبيعى والضرورى فى الانسان نحو بعض الأشياء من جهة صورته فقط ، أى منعزلا ، سواء من جهة الشخص الفاعل أو من جهة الشىء المطلوب .

٢ ـ والى صياغة لهذا التجريد يتم بالعقل عن طريق مقولاته لأجل العمل . ويترتب على ذلك أن الواجب ليس الا وهما .

ولكن كانط كان على حق فى احياء الصفة الخاصة والأصل الفائق من الناحية النفسية للواجب الخلقى . فثمة حقيقة ليس لنا أن نقول انها وهمية لأن علم النفس قاصر عن تفسيرها ، بل يجب ارجاعها الى مرتبة من الأمور الفائقة على الشعور الفردى . فما بينه كانط بتحليل التصورات ، أثبته علم الاجتماع بعرض الوقائع . اذ ليس الواجب الظاهرة الثابتة الأساسية فى كل دين فقط ، بل اذا اعتبرنا الأديان المستقرة فى كل مكان لا تلك التلفيقات الصناعية أو الوهمية مما يطوف بخيال الفلاسفة والحالمين رأينا أنه غريب بل معارض لميول الفرد الطبيعية وكم من حماقات رفعتها الأديان الى مرتبة الواجبات . وأنبل الأديان وأكثرها طلبا للنجاة لا تنسى أن تخضع الفرد لقواعد لن يخضع لها لو ترك الى نفسه ، وأن تفرض عليه أفعالا تعارض قليلا أو كثيرا طبيعته .

لا نزاع أن الظاهرة الدينية تحدث فى نفس الفرد ، ولكنها ما دامت تتجاوز النفس فلا يمكن تفسيرها بملكاتها وحدها .

فهل معنى ذلك أن ليس لنا الا التسليم بنظام التعالى الذى تذهب اليه الأديان ذاتها فيما يختص بأصلها ؟ وهذا النظام أعلى بكل تأكيد من

التفسيرات السيكولوجية البحتة ، ما دام يحترم على الأقل الواقعة التى يريد تفسيرها بدلا من استبعادها أوليا وتحكميا • هذا النظام يمثل مؤقتا ويشكل ما الحقيقة ، عند أولئك الذين لم يتدربوا على مباحث علم الاجتماع• وبعد ؛ فالأجدر أن نعتمد في تفسير فرضى أو خاطىء لقانون قائم بالفعل ، من أن نرفض القانون بحجة الفشل فى تفسيره • فماذا يهم عمليا أن أرى فى الواجب أمر « يهوه » ، ما دمت على الأقل أعتقد فى الواجب وأقوم بأدائه ؟

ولكن عالم الاجتماع وحده ، ووحده فقط ، لا يقف عند حد يفسر الواجب بعلة متعالية ، لأنه يستطيع من هذه العلة المتعالية اعطاء علة طبيعية مكافئة تعد سببا ضروريا وكافيا على السواء للظاهرة •

هذه العلة المكافئة هى فعل المجتمع فى أعضائه •

فالمجتمع القائم يفرض بالطبع على أعضائه واجبات معينة أو أنواعا من الدفاع ، تعتبر مراعاتها كأنها شرط وجوده واستمراره • ولا نزاع أن هذا المجتمع ليس الا مجموعة من الأفراد ، ولكنهم من جهة اجتماعهم على هذا النحو فانهم يستهدفون غايات يجهلونها أو يعارضونها حالة كونهم أفرادا• فالارادة الجماعية لا صلة لها بالمجموع الجبرى لارادات الأفراد • فالمجتمع شيء جديد له قوام بذاته ، وتدل هذه العبارة « نفس الجماعة » التى نقولها على سبيل الاستعارة ، على حقيقة ايجابية • والمجتمع القائم ، ككل شيء له وجود حقيقى ، يميل الى الاحتفاظ بكيانه •

ليس هذا كل شيء ، لأن النشاط الجمعى اذا أثير فلن يقف عند حد الشيء الخاص الذى يتجه اليه ، بل سينبسط فى حرية بغير هدف محدود ، حسب القانون العام للنشاط الذى لا يقصد بذاته الضرورى أو حتى النافع فقط ، بل الممكن أيضا • ومن هنا فرض على الأفراد واجبات كثيرة ليس من السهل الوقوف على الغرض منها ، أو حتى ليس لها من غرض آخر سوى متابعة فيض النشاط الاجتماعى بشكل غير محدود •

وتبين الملاحظة أن الدين ليس شيئا آخر الا المجتمع نفسه الذى يفرض على أفراده الاعتقادات والأفعال التى يتطلبها وجوده ونموه . فالدين وظيفة اجتماعية •

ان الصفة الاجتماعية فى أساسها للظاهرة الدينية لاتقل فى تفسيرها لعنصر الواجب الملازم لكل ظاهرة دينية وضوحا عن التعالى الالهى عند اللاهوتيين ، أو الصفة الكلية للعقل عند كانط ، لأن المجتمع هو كذلك

خارج عن الفرد ، وأعلى منه · ولكن المجتمع الى جانب ذلك حقيقة ملاحظة ملموسة ، ومن أجل ذلك يتم تفسير علم الاجتماع لظاهرة الواجب بما هو واقع ، لا بنصور أو بكائن من بنات الخيال ·

أما فيما يختص بالعاطفة وبالاعتقاد فهما فى نظر علم الاجتماع صدى القسر المنعكس فى الشعور الفردى ، والحاصل من المجتمع فى أفراده·وهذا القسر الذى لا يستطيع الفرد من حيث هو كذلك أن ينفذ الى مبدئه يصبح عنده ــ وهذا أمر معقول جدا ــ موضوعا للايمان أو الرجاء أو الحب ، كما يحدد ما لا حصر له من ألوان انفعالاته الدينية · والظواهر الدينية حتى عند من يدرك أصلها الاجتماعى لا تفقد شيئا من قيمتها لكى تصبح طبيعية خالصة · اذ من الحق عند عالم الاجتماع والرجل العادى على السواء أن الفرد بنفسه لا يمكن أن يفرض ارادته على المجتمع ، ولا أن يتنبأ بغايات هذا المجتمع وطريق سيره · وكلما أدرك الفرد بالملاحظة كيف يحرز الاتجاه الذى تتطور اليه الجماعة الاجتماعية التى ينتمى اليها أصبح عن طواعية ومن تلقاء نفسه آلة لحفظ هذه الجماعة وازدهارها .

الفصل الثالث

نقد المذهب النفسانى والمذهب الاجتماعى

لو صحت الأسس التى يقوم عليها المذهبان النفسانى والاجتماعى لكان مداهما عظيما ، اذ يعدلان تعديلا حاسما مشكلة العلاقات بين الدين والعلم • فبدلا من مواجهة الدين بالعلم ، والبحث عن اتفاقهما أو اختلافهما ، يدرج هذان النظامان الدين نفسه فى مادة العلوم ، فيضعان علم الأديان بدلا من الدين • والدين موجود ، وهو من الوقائع المقررة ، فلماذا نبحث هذه الواقعة بشكل يختلف عن غيرها ؟ وبأى حق ننكرها ولماذا نخشاها ؟ ان الموقف العلمى الصحيح لا يقوم فى أن نفترض « أوليا » أن واقعة ما غريبة ، وربما كانت فائقة على الطبيعة ، ثم نبحث فى وسائل التخلص منهـا ، وانما يقوم فى تحليلها كمـا نفعل بغيرها ، وأن ننظمها فى سلك النظام العام للوقائع الطبيعية •

وعلينا أن نلاحظ أن هذا العمل اذا نجح فى الميدان الدينى ، فانه ينتهى قريبـا أو بعيـدا الى استبعاد الواقعة نفسـها على حين أن النقد الدجماطيقى للأديان يحاول عبثا منذ أجيال بلوغ هذه النتيجة • الحق أن الواقعة الدينية تنطوى على أفكار عن أشياء وقوى وعواطف وأحوال لايمكن ردها الى الظواهر المألوفة ولايمكن تفسيرها حسب اجراءات العلم • فما دام الناس يجهلون التفسير العلمى للعناصر الدينية ، أو يرفضون هذا التفسير فهم متدينون ؛ ولم يستطع الدين أن يوجد الا لأن العلم بالأسباب الطبيعية للظاهرة الدينية لم يكن موجودا • فهذا العلم على خلاف العلوم الأخرى التى تترك ما تفسره قائما ، له هذه الخاصة الهامة ، وهى أنه يلغى موضوعه وهو شاعر بذلك ، بأن يحل نفسه محل الوقائع بعد تحليلها • فعلم الأديان لقيامه فى العقول وفى النفوس لن يتجاوز فى بحثه أكثر من الماضى •

ومع ذلك هل من الثابت أن علم النفس وعلم الاجتماع يقدمان الى علم الأديان كل المعطيات اللازمة له حتى يكون علما بمعنى الكلمة ؟

* * *

ومن المهم التمييز بين الصورة العلمية وبين العلم . فالمدرسية كانت حاصلة من العلم على صورته دون مضمونه . بل ان العلوم الانسانية لو أنها ردت الى احصاءات وحسابات لكان لها مظهر العلم الرياضي دون قيمته الحقيقية . فلكي يوجد أي علم وجودا صحيحا ، فيجب أن تنطبق صورته العلمية على مضمون يستعد بعد استغراقه في الواقع أن يبلغ دون تغيير هذه الصورة . فهل هذه هي حال المذاهب التي بحثنا أمرها ؟

لقد صاغ ديكارت نظرية العلم الحقيقي في عبارات لا تزال بوجه عام مناسبة للعلم في الوقت الحاضر . فالعلم رد المجهول الى المعلوم ، وغير المفسر الى المفسر ، والغامض الى الواضح .

أول خطوة للعلم أن يحدد بشكل ما الواضح أو المفهوم . ونحن نحصل على نموذج الوضوح بالتمييز بين عنصرين في مدركاتنا وكأن هذين العنصرين قطبان : هما الشخص والموضوع . فمن جهة الشخص لا نجد شيئا الا النشاط الفكري وهو الذي يقيم صرح العلم ، ولكنه يفرض أن نموذج الفهم العلمي حقيقة مقررة فلا يقدمه . أما من جهة الموضوع المتجرد من كل عنصر شخصي ، فاننا نجد المعرفة الابتدائية التي يجب أن تتمثلها كل معرفة أخرى أو ترتبط بها ، اذا شئنا أن تصبح علمية دقيقة . وهذه المعرفة هي الامتداد والقياس وكل ما يتصل بهما من أحوال الوجود ، أي الأمور الرياضية بوجه عام ، التي فيها نجد أول معلوم يختص العلم باحالة سائر المعلومات اليه ، أو ربطها به ان أمكن .

ان مهمة العلم تتقرر مرة ثانية بهذه الطريقة وهي : تحديد الوقائع والقوانين . ولكي نفهم هذه الصيغة علينا أن نصل بينها وبين سابقتها ، فالعلم لا يبحث عن وقائع أو قوانين أيا كانت ، بل عن وقائع وقوانين علمية ، أي مضبوطة قابلة للقياس موضوعية معقولة حقا ، أو بعبارة أخرى رياضية أو في الامكان ردها مباشرة أو غير مباشرة وشيئا فشيئا الى الوقائع الرياضية .

فهل علم النفس وعلم الاجتماع الدينيين على استعداد لاستعراض مثل هذه الوقائع ومثل هذه القوانين ؟

منهج علم النفس الذى نحن بصدده الآن هو ذلك المنهج الذى حدده دافيد هيوم فى رده المشهور لمبدأ السببية الى عادة صادرة عن المخيلة . ويقوم هذا المنهج على اعتبار الشيء غير مفهـــوم مادمنا نبحثه فى ذاته ، بصرف النظر عن الشخص الذى يتمثله . ولا يصبح هذا الشيء مفهوما الا حين يرجع الى وهم الشخص الذى يسقط دون وعى خارج نفسه ما يدور فى نفسه . وليس من المهم أن يكون الشيء مدركا بوضـــــوح ، لان هذا الوضوح فضلا عن أنه ليس الا مظهرا ، فانه ثمرة تحول صناعى يحدثه العقل فى تغييراته الباطنة حتى يتسنى له بحثها من خارج ، وهو شرط المعرفة الواضحة . صفوة القول : غير هيوم معنى لفظة «يفسر» ، فلم يصبح الأمر رد الغامض الى الواضح ، وتمثل المجهول بالمعلوم ، بل البحث عن أصل الظاهر والمشتق وأساسهما الحقيقى ، أى المعطى مباشرة . ولم يعد التفسير ردا للشخصى الى الموضوعى ، بل ردا للموضوعى الى الشخصى .

مهما يكن من شيء ، فالمذهب النفسانى حين يرغب أن يكون مفسرا، أى اذا لم يقف عند حد حصر الاعراض المادية والاخلاقية التى تجتمع فى الظاهرة الدينية ، فانه يستخدم منهج هيوم فيرد الاعتقـــادات الى حالات الشعور ، ويمحو الاشياء ، فلا توجد الا تغييرات حاصلة فى الشخص . فهو اذن يولى ظهره العلم بمعنى الكلمة .

فاذا كان علم النفس هذا يصطنع اسم العلم ، فمن المهم أن نلاحظ أن هذا الاصطلاح ههنا لا ينطوى الا على مشـــابهة غامضة جدا بالعـــلوم الفيزيقية والطبيعية . ذلك أن مهمة علم النفس منذ أن تهـــاوى المذهب الترابطى ، أصبحت تفسير الظواهر النفسية بخواص الشعور(١) من جهة حقيقته الحية . ولكن ماالشعور ؟ أيكون كله فى الحاضر ، أم أنه يحمل الماضى على أكتافه فيمد بصره فى الوقت نفسه نحو المستقبل ؟ ألم يعد لنا حق فى التمسك بالقول بأن وظيفته هى قبل كل شيء البحث عن أهداف للفرد تتجاوزه ، وأن نتساءل عن الفرد بحالته التى هو عليها ما عساه أن يكون ، وما يجب أن يصـــير اليه ، وأن نقنعه بأن لوجوده ونماءه قيمة ، ومن الممكن أن يكون لهما قيمة حين يلعبان دورا ويحملان رسالة ويحققان مشاركة فى تقدم الانسانية والكون ؟ ولكن أليس هـــذا كله انطباعات

(١) من الواضح أن المؤلف يقف عند اعتبار علم النفس علما للشعور ، وقد عدل علم النفس عن ذلك ، وتقدم خطوات سريعة نحو أن يكون علما . بمعنى الكلمـــة ، وذلك خلال الأربعين سنة الأخيرة (المترجم) .

دينيه . وبذلك حين نتخذ من الشعور مبدأ نجازف بأن نضع الدين نفسه في قلب المذهب ؟

ان علم الاجتماع يبدأ بطريقة لا شك أنها أكثر موضوعية . فهل من المؤكد مع ذلك أن علم الاجتماع نفسه يعنى بالتزام الوقائع والقوانين العلمية التزاما دقيقا ؟ ان الطبيب الذى اهتدى الى التعبير عن سلم احساساته بالحرارة بتغيرات ارتفاع عامود السائل لم تعد له حاجة بعد الآن الى تقديره الشخصى للحرارة . أما عالم الاجتماع فلا يستطيع استخدام وثائقه الموضوعية الا حين يعتبرها مجرد علامات على الحقائق الشخصية التى تمده شعوره بفكرتها . الحق الفاصل الذى يضعه عالم الاجتماع بين علم الاجتماع وعلم النفس فاصل وهمى ، اذ وراء جميع صيغه وفى كل تفسيراته يختفى عامل نفسانى أولى لا غنى عنه . وبعد ؛ فالناس هم الذين يؤلفون الجماعات البشرية ، وليست للنفس التى تسمى جماعية حقيقة الا فى الافراد . فهل معنى ذلك أن هؤلاء الافراد قد نسجوا من قطعتين منفصلتين : النفس الفردية من جهة ، وجزء من النفس الاجتماعية من جهة أخرى ؟

ليس المجتمع شيئا بل شخصا ، لأن ما يعده المجتمع واقعا وحيا وسببا جديرا بتفسير الظواهر ما أمكن لذلك سبيلا ، فهو فى آخر الامر الحاجات والاعتقادات والعواطف والآمال والأوهام المنبعثة من شعور الناس . وليس المجتمع شخصا فحسب ، بل الشعور الجماعى شخص مثالى ، على خلاف الشعور الفردى الذى هو من بعض الوجوه شخص واقع . والمجتمع الى ذلك أبعد من الشخص الفردى فى تحقيق فكرة الواقع العلمى .

وفضلا عن ذلك لم كان رد الواقعة الدينية الى شروط وجود وكمال الجماعات الانسانية مما يترتب عليه تطبيع الاديان(١)
Naturaliser les réligions

واذا نحن سلمنا بأن أوامر الأديان وطقوسها هى التى صنعت المجتمعات الانسانية بمعنى الكلمة ، وسلمنا كماكان يقول «بروتاجوراس» أن تعليم العفة والعدالة هو الذى ولد السياسة وعقد أواصر المحبة بين الناس ، فلن يوضح ذلك الاصل الطبيعى البحت ، أى الميكانيكى والحتمى للظواهر الدينية . واذا كان المجتمع نفسه بعد تكوينه بشكل أو بآخر

---

(١) تطبيع مثل تعقل ، وتصنع ، أى أن تجعلها طبيعة (المترجم) .

هو الذى يخلع على مؤسســـــانه بالفطرة أو بالارادة صفة دينية ، حتى تصبح تلك المؤسسات أعظم سلطانا وأكثر قوة ، فلا شك أن المجتمع ينشد منالا أعلى يصعب على شعور الافراد تحقيقه • وعنـدئذ أفلا يكون هذا التصور نفسه ، نعنى طلب هذا المثل الأعلى ، نتيجة لالهام الدين ؟

ذلك أن المجتمع الانسانى كالشعور ميدان من العسير بلوغ أعماقه، وليس عندنا ما يثبت أن الدين لا يلعب فيه دورا يكون فيه مبدأ لا مجرد اداة •

***

قد يعترض معترض فيقول : وماذا يهمنا ما دام علم النفس وعلم الاجتماع قد أصبحا يبينان أن الظواهر الدينية ليس فيها خصوصية ، لأنها ترتد من كل واجه الى الظواهر الأساسية للحياة النفسية والاجتماعية؟ فلنسلم بأن بعض مانسميه بالدين مفروض من قبل بالشعور وبالمجتمع ، ولكن هذا العنصر ليس فيه شىء زائد على العلم ما دام موجودا كذلك فى جميع الظواهر الانسانية • واذ كان هذا العنصر باطنا وكليا ففيم يختلف عن الطبيعة الخالصة ؟

هذه هى الحجج التى يظن المذهب النفسانى والاجتماعى أنهـا تجرد الظاهرة الدينية من كل صفة خاصة • فما قيمة هذه الحجج ؟

يجتهد المذهب النفسانى أول كل شىء فى بيان أن الظاهرة الدينية ليست بالمعنى الحرفى الا ظاهرة أو حالة من حالات الشعور • أما الامور المتعالية التى تدعو الاديان اليها فهى وهمية ، لأنها ليست الا الأنا ذاته ، وقد أسقط خارج نفسه بعض تحديداته حتى يتأملها ؛ فكما يفعل الشعور فى ادراك العالم الخارجى ، كذلك تريد الأنا بحكم تكوينها الخاص بها • ومهما يكن الشىء الموجود أمام الأنا ، فهى لا تحفــــل الا بنفسها ، فاذا اعتبرت اسقاط بعض أحوالها الشخصية حقائق مستقلة فذلك لأن نقل التعديل الباطن الى شىء خارجى يتم فى داخل الأنا بغير شعور •

فهذه النظرية حتى اذا سلمنا بصحتها هل تحقــق الغرض منها ؟ لا شك أنها تنزل الى منزلة العدم آلهة الأوليمب المادية القائمة فى مكان ما من الأرض التى نعيش فيها ، أو الها سماويا يعيش فى مناطق مجهولة من وراء قبة السماء • ولكن ليس على الشعور الدينى الا آن يعتاد على هذه الآلهة المادية •

ماذا قصدنا بالتسامى وجودا خارج الانسان بالمعنى المكانى للتسامى، فالشعور الدينى الحديث هو أول من يعلن أن الاله المتعالى بهذا المعنى تصور مصطنع وخيالى بحت • الحق لقد اتخذت ألفاظ التعالى والتجلى والموضوعية على سبيل الاستعارة لوصف الله • ولقد قام تقدم الدين على نقل ما هو الهى من خارج الاشياء الى داخلها ، من السماء الى نفس الانسان • فقد جاء فى الانجيل « لان ملكوت الله فى داخلكم » ويقول سنيكا : « لا خير أن ترفع يديك الى السماء ، فالله قريب منك ، انه معك ، بل هو فى نفسك » • بعبارة أخرى لا يتصور الله كشىء خارج عن الظاهرة الدينية وكأنما تحددها ، أو نستجيب اليها من خارج كل الادراكات التى تجعل منه موجودا جسمانيا شبيها بالموجودات الجسمانية الأخرى ، بل كشىء داخل فى هذه الظاهرة ، وكأنما تتميز من الكائنات البشرية بشكل فريد ليس كمثله شىء فى الطبيعة ، وعلى كل حال لا علاقة له بالتمييز المكانى الذى يصوره الخيال باسم التعالى • وهذا هو المقصود بالروحانية التى تتخذ منها الاديان الراقية خاصة الالهى •

بقى أن نعرف ما الظاهرة الدينية فى ذاتها • وتبعا للمذهب النفسانى ليس فيها شىء يميزها بالفعل عن غيرها من الظواهر العادية ، وفى قوانين علم النفس العامة ما يكفى لتفسيرها ، ويمكن أن تثير التجارب النفسية الفسيولوجية الظواهر الدينية وبخاصة عند بعض الاشخاص العصبيين ، كما تثير المظاهر النفسية الاخرى •

والمباحث التى أجريت فى هذا الصدد كثيرة وهامة ، ومع ذلك فلا يلوح أنها تلقى ضوءا على المسألة التى تعنينا ههنا • ذلك أن تحديد الوقائع والقوانين الخاصة بالظواهر الدينية من الصعب أن تكون دقيقة مضبوطة ، فضلا عن أن المنهج المتبع بشأنها ، هل من طبيعته حقا النفاذ الى جوهر الظاهرة الدينية وخصائصها ؟

فهذا المنهج موضوعى ، أو يريد أن يكون كذلك ، وهو يتطلع أن يكون ما استطاع الى ذلك سبيلا موضوعيا حتى يصل الى نتائج علمية حقا • أليس معنى ذلك أنه لن يبحث الوقائع الا من جهة عناصرها التى ترتد الى وقائع عامة • فالموضوعى يدل على أنه مدرك ، ولكى يدرك العقل البشرى شيئا فلا بد أن يضعه فى اطار مألوف لديه • وهذا هو السر فى أن علم النفس الموضوعى لايبحث الا فى المواد والمظاهر أو الظروف الفسيولوجية ، وعلى الجملة فى كل ما هو خارج عن الظاهرة

الدينية • وهذه العناصر هى التى يشترك فيها مع الظواهر الاخرى • ولكنه بسبب ذلك سيقضى على نفسه باغفال ما يمكن أن تشتمل عليه الظاهرة الدينية من ميزة خاصة •

ومما لا شك فيه أن المؤمن لن يتعرف الى ما يحس به عن طريق ذلك الوصف للظاهرة الدينية ، مع العلم أن احساسه هو مايكون عنده الدين. وسيرد على العالم الذى يزهو بادراك عناصر الحياة الدينية بوساطة الملاحظات الموضوعية ، بما ردت به «روح الارض» على فاوست فى تمثيلية جيته :

« انك شبيه الروح التى تفهمها لا روحى » •

الحق أن الدين هو ذلك المضمون الذى يحتويه الشعور ، المضمون الباطنى الشخصى أساسا والذى يستبعده علم النفس العلمى ولا يبحث الا فى الظواهر الموضوعية المصاحبة • وخاصة المميزة هى الهيمنة على كل هذه الظواهر الى غير نهاية •

أو كما يقول جرته على لسان فاوست

حين يمتلىء بالغيب قلبك
ويفيض بالسعادة
وتلفظ بعبارات كالسعادة
أو القلب أو المحبة أو الله
فابتغ منها ما تشاء
فالعاطفة هى اللباب
ما الاسم غير صوت ودخان
وضباب يحجب عظمة السماء

ألا يكون هذا كله وهما ، وألا يمكن ترجمة هذا العنصر الشخصى بظاهرة موضوعية كما يعبر عن الاحساس بالحرارة بارتفاع عامود الزئبق؟

ومما تجدر ملاحظته أنه فيما يختص بالشروط النفسفسيولوجية للظاهرة الدينية أن كثيرا من علماء الاجتماع متفقون مع المؤمن الدينى على انكار امكان هذه الشروط الكشف عن المضمون المضبوط للشعور الدينى، لأن التفسيرات التى تقدمها لا تشمل كل شىء وتترك وراءها بقية • وليس معنى ذلك أننا نستطيع تعيين ظاهرة مستقلة منعزلة كأنها مادة منبعية

فى واع جفنة ، بل معنى ذلك أن للشعور الدينى صبغة أو ســمة ، أو صورة خاصة يهملها المذهب النفسانى ، أو أنه لا يكاد يبحث فيها حتى ينظر اليها على أنها وهم ويغفلها · هذه الصبغة للشعور الدينى تنطوى على فكرة المقدس ، والواجب ، وما يريده من الفرد الموجود الأعظم ، والذى يعتمد الفرد عليه · فههنا بحق نحـد العنصر الدينى الذى كأنه يطبع الظواهر المصاحبة بخاصة لا تكتسبها بذاتها · واذا كان التجلى والكآبة يكتسبان عند المتدينين الصورة الدينية ، فليس ذلك لأن هناك تجليا أو كآبة دينيين ، بل لأن هناك أفكارا دينية تسود فى العالم عرفها الشخص وانطبعت فى مخيلته ·

الواقع أن الدين عند عدد كبير من الناس ليس الا محـاكاة ، فهو ليس باطنا فى عواطفهم واعتقاداتهم · هؤلاء الاشخاص يعـكسون البيئة التى يعيشون فيها والتأثيرات التى يخضعون لها · ولو أن هؤلاء الاشخاص وضعوا فى ظروف أخرى فقد تظهر عندهم انفعالات وعواطف شبيهة من الوجهة النفسية بالطريقة ذاتها فى الاعتقـاد والحب والارادة ، دون أن يكون لهذه الظواهر صفة دينية · ويمكن القول ان الدين فى قلب الذين يؤمنون حقا هو قيمة غريبة لا نهائية تنتسب الى أفكار وعواطف وأفعال معينة ، لا بوساطة المخيلة بل بالشعور ، وتسـتهدف غايات تسمو على الانسانية · هذه الصورة من الشـعور تتخطى كل الرموز الموضـوعية النفسفسيولوجية · والشخص الذى يقتصر أفقه الباطنى على هذه الرموز لن يتمكن من بحث الفكرة الدينية الا على أنها وهم أو عدم ·

ومع ذلك لعل هناك من وجهة النظر النفسية ذاتها طريقة نخلع بها على الفكرة الدينية قيمة حقيقية ، وذلك بأن ننظر الى الشعور كأنه اتصال الفرد بالحياة الكلية والموجود الكلى ، اتصال واع من أحد طرفيه ، ومبهم وشبه واع من الطرف الآخر · وبذلك تصبح العاطفة الدينية هى الغريزة ، وكأنها الادراك الخفى لاعتماد الجزء على الكل ·

ومن الواضح أن مثل هذا المذهب لا يتجاوز فقـط حدود كل علم نفس موضوعى ، بل يعيد علم النفس الذاتى ويمجده ويعهد اليه بالبحث فى أغوار الموجود الأزلى عن طريق الجزء الموضوعى من النفس ·

وعلم النفس الموضوعى لا يمكن أن يرى فى الالزام الدينى وموكب الافكار المصاحبة له شيئا آخر الا أوهاما · ولـكن الحجج التى يسوقها ليست مقنعة ، لأن كل ما تقرره هو أن الاعتقـاد فى الالزام والواجب

والمقدس عند الفرد هو ايمان ، أى تسليم ممكن وغير مغرض ٠ ومع ذلك فالايمان كى يصدق به العقل يود أن يكون قائما على بواعث معقولة ٠ فأين يمكن أن نجد بواعث الايمان بالواجب ؟ يعتقد عالم الاجتماع أنه خليق بتقديمها ٠

* * *

والنشاط الاجتماعى الذى هو حقيقة واقعة له شروط فى وجوده ووظيفته ٠ فهناك كما يلاحظ عالم الاجتماع ضرورات سياجها خارج الفرد وتفرض نفسها عليه ٠ وعاطفة الالزام ليست شيئا آخر سوى الشعور الذى يحس به الفرد ازاء هذه الضرورات العليا . وتبعا لهذا التصور الفرد محكوم ، ومجبور ، وملزم بالدين وكأنه محكوم بقوة خارجية تماما عنه ٠ فالانسان الاجتماعى والدينى بالنسبة للانسان الطبيعى ، كأنه انسان فائق على الطبيعة ، عليه أن يكبت طبيعته الاولى ٠

ومع ذلك ، أمن الصواب أن ننزل العنصر الشخصى والفردى للدين الى المحل الثانى وأن نعده آخر الامر كمية مهملة ؟ لا شك أن التصوف ، وهو الحياة الباطنة للمؤمن ، لا يقدم للملاحظة الخارجية التى ينشدها عالم الاجتماع مادة مناسبة كتلك التى تقدمها المؤسسات السياسية أو الكهنونية ٠ فهل يترتب على ذلك أن تلك الحياة لا أهمية لها ؟ لعلنا اذا نظرنا الى المظاهر الدينية الأولية جدا نجد فيها ذلك العنصر الباطنى ضعيفا جدا وقليل الاهمية ٠ ولكن هل يكفى لمعرفة ماهية الدين أن نتقصى بدايته التاريخية ، وأن نربط بها الظواهر المتأخرة بما فيها من خير أو شر بحكم اتصال الوقائع ٠ فكيف ننتقل فى هذه الامور من الاتصال التاريخى الى التطابق المنطقى ؟ ان هذا العنصر من الدين الذى كان فى أول أمره غير ملحوظ أصبح فيما بعد هاما جوهريا ٠ ان الشعور الذى يحاول أن يتبين نفسه ينتهى الى التعرف على نفسه فى أفكار وعواطف لم يكن يلقى اليها فى أول الامر بالا ٠ فلا بأس أن ينفصل المسبب عن السبب المادى ، وأن ينمو لذاته ٠

ومن الحقائق المستمدة من التجارب أن الدين مهما تكن صورته البدائية قد أصبح عند الشعوب المتحضرة أكثر فأكثر شخصيا وباطنا ٠ ومن قديم الزمان نقل الاغريق بما لهم من احساس عميق بقيمة الانسان وقدرته المعارك الاخلاقية والدينية الى شعور الانسان ، بعد أن كانت تلك

المعارك فيما يروى عن الاساطير القـــديمة تجرى خارج الانسان وتقرر بغيره مصيره ·

وقد أبرز أنبياء اسرائيل وتعاليم السيد المسيح سمو الميل الباطنى الذى تنجه قلوب المؤمنين أكثر فأكثر الى الاعتقـــاد بأن الدين ينعدم مع اختفاء هذه الميول الباطنة · والمهمة الصعبة فىالوقت الحاضر عند أصحاب السلطة الدينية هى الاحتفاظ بالاعتقاد فى منعة الأجزاء الخـــارجية من الدين عند أولئك الذين يعتقـــدون أن الدين هو قبـــل كل شىء مسألة شعور ·

والدين كما يقدم الينا بوجه عام اليوم ، أبعد من أن يتضمن محو الفرد ، بل هو يسمو به على الأقل حين ننظر الى هذه الصورة العليا من الفردية التى تسمى بالشخصية · فالفرد باتحاده مع موضـــوع عبادته ومنبع كل موجود يعتقد أنه يجد نفسه حقا · ففى التثليث المسيحى نجد أن الأقانيم الثلاثة أشخاصا حقيقية متميزة وباتحادها باطنيا لا تكون الا الها واحدا · هذه الصلة الخاصة التى كأنها تفوق الطبيعة هى التى عبرت عنها الحكمة القديمة اليونانية : « كيف تكون جميع الاشياء كلا واحدا وفى الوقت نفسه يكون كل شىء منفصلا » · فالدين يقوم على الاعتقاد فى وجود موجود واحد هو الله يحقق هـــذه المعـــجزة عند الكائنات التى تعيش فيه ·

ولكن قد يقال : ليس ما يمنع أن هذا النمو ذاته نحو فردية عليا تتجه من تلقاء نفسها نحو الخير العام ، وتمتد جذوره فى آخر الامر فى الضرورات الاجتماعية وألوان النشـــاط الاجتماعى · وأن الشخصية اذا أخذناها بوساطة الشعور لا على أنها وسيلة بل غاية ، كانت مثالا لحالة من حالات كثيرة أخرى على هذا التحول من الوسائل الى الغايات ، والذى يتم طبيعيا بالشعور الانسانى ·

ان قيمة الدين وأثره اللذين ينسبهما علم الاجتـــماع الى الرابطة الاجتماعية شىء مؤكد · ومن الملاحظ أن هذا يلتقى مع الافكار المسيحية ذاتها · فنحن نقرأ فى استهلال رسالة القديس يوحنا «الله لم يره أحد قط ولكن ان أحببنا بعضنا بعضا يثبت الله فينا وتكون محبته كاملة فينا»

وبذلك ترجع المسألة كلها الى معرفة أى المجتمعات نتحدث عنها حين نفسر بالأثر الاجتماعى خلق الافكار والعواطف الدينية فى الانسان ·

أنتحدث عن مجتمع أيا كان من جهة حقيقته الواقعة والمشاهدة ؟ وهل يكفي أن يوجد المجتمع حتى تترجم شروط وجوده وبقائه ونموه في شعور أفراده بواجبات أخلاقية ودينية ؟ .

قد يمكن أن نتصور أن النـــاس بجهلهم وكسلهم يتركون أنفسهم لضرورات تفرض عليهم كأنها واجبة قطعا ، مع أنها في الواقع ليست الا فرضية ممكنة . ولكن من الواضح أنه يوم أن يتعلم النـــاس من علماء الاجتماع فسيتبين لهم الى أى حد كانوا فى غفلة ، ويقفون عنذلك الاحترام الباطل للمؤسسات الاجتماعية ، مما كان ينفذ فى قلوبهم الى الاعماق . وقد يمكن أن يستمروا فى تقديرها على أنهـــا ثابتة ونافعة الى حد ما ، ولكنهم لن ينظروا اليها نظرة قداسة .

بل كثيرا ما تبعث الفكرة القائلة بأن المؤسسات السياسية مستمدة فقط من شروط وجود مجتمع معين فى الناس الرغبة الى تعديلها أكثر مما تبعث فيهم الرغبة فى الاحتفاظ بها . لأن هذه الشروط ذاتهـــا ليست ثابتة . ومن طبع الانسان أنه اذا اعتقد فى امكان التغير فيكاد أن يرغب فيه . ومن العجيب أن الروح الدينية هى التى تدفع المرء الى التسامى فى حكمه على المؤسسات ، والى اعتبارها عرضية أو انسانية ، والى الثـورة عليها . ذلك أن أصحاب الشعور الدينى يضعون أنفســـهم فى مواجهة المجتمع وكأنهم وحدهم هم الذين يمثلون الحق والحقيقة ، لأن الله موجود من ورائهم على حين لا يوجد من وراء المجتمـــع الا الانســـان والطبيعة والظروف . والشعور الدينى أبعد من أن يسلم بالتطابق مع الشـــعور الاجتماعى ، بل انه يميل بالمرء الى أن يقابل بين ما لله وما لقيصر ، بين كرامة الشخص والخضوع للتيار العام .

كيف يمكن للمجتمع الواقعى أن يزعم أن فيه الكفاية لشعور المؤمن؟ هل يقدم العدل والمحبة والخير والعلم والســـعادة المتحققة بالفعل ، كما يقدمها الايمان متحققة فى الله ؟

من الواضح أننا لا نتحدث عن المجتمع الواقعى والمعطى حين نفسر بأثر المجتمع فقط النواحى الدينية فى النفس الانسانية ، بل عن المجتمع المثالى ، عن المجتمع من جهة أنه ينشد هذا العدل وهـــذه السعادة وهذه الحقيقة وهذا الائتلاف الراقى مما يعبر عنه الدين . فالمجتمعات الواقعة من حيث انها تشارك بشكل ما فى ذلك المجتمع الخفى ، وتجنح الى الملاءمة

وإياه ، فهى تبعث على الاحترام وتسوغ تلك الواجبات التى تفرضها على الأفراد •

لاشك أن للمجتمع المثالى علاقة وثيقة بمطامع الانسان الدينية . والشعور الدينى يعتبر نفسه كأداة من مهمتها العمل على تحقيق ذلك المجتمع المثالى • ولكن هذا المجتمع ليس شيئا محدودا معينا يمكن تمثيله بواقعة طبيعية • فتفسير الدين بمطالب ذلك المجتمع يبعدنا عن حل الدين الى ظواهر سياسية أو جمعية تلاحظ تجريبيا •

المجتمع المثالى يتصوره أو يحلم به أفراد هم صفوة أصحاب الشعور الاخلاقى والدينى فى الامة • وهو يتجه الى منح الفرد الذى يضحى بالطبيعة أقصى ما يتطلع اليه من نمو وقيمة ، وفى الوقت نفسه أن يكون باتحاد الافراد كلا أوحد وأكثر ائتلافا وأجمل من تلك التجمعات التى تخلقها مجرد القوى الميكانيكية أو الغريزة أو التقاليد • يتجه المجتمع المثالى أن يرفع بقدر الطاقة الانسانية الى أعلى درجة عبادة الامور الفكرية التى قد لا تصلح لشىء ، كالعدل والحق والجمال • ومن هذه الامور الفكرية التى لا مكان لها فى الطبيعة الخالصة ، أو قد تعاكسها ، ينسج المجتمع المثالى النفع الأسمى • صفوة القول : انه يفترض وجود الدين ويستلهمه ، لا أنه يصنعه كما تصنع آلة هدفها طى الفرد فى غايات تنفر منها نفسه •

ويوجد فى أصل كل تقدم اجتماعى فكرة تنبعث من أعماق النفس الانسانية يحتضنها كأنها حق وخير وقابلة للتحقيق مع أنها تمثل شيئا جديدا لعله خرافة ، لا شيئا جربه الانسان بالفعل واعترف بقيمته • هذه الفكرة يتخذها الانسان غرضا ، لأنه يرى فيها أو يعتقد أنه يرى فيها تعبيرا عن المثل الأعلى •

ففى أصل كل تقدم اجتماعى يوجد الايمان والأمل والحب •

والشعور الانسانى والمجتمع البشرى يقدمان للعلم أكثر المبادىء خصبا لتفسير الاديان ، اذ يتجلى فى هذين المجالين من الشعور والمجتمع المبدأ الدينى مباشرة •

الجزء الثاني

النزعة الروحية

الباب الأول

ريتشل والثنائية المتطرفة

التسليم بضرورة تعامل الدين مع العلم

الفصل الأول : مذهب ريتشل ـ ريتشل : العاطفة الدينية والتاريخ الدينى ـ ولهلم هرمان : التمييز بين أساس الدين ومضمونه ـ أوجست ساباتيه : التمييز بين الايمان والاعتقاد .

الفصل الثانى : قيمة الرينسليه ـ نمو العنصر الدينى المتخصص ـ خطر النزعة المعارضة للمذهب الفكرى : مذهب شخصى بغير مضمون ـ بحث وهمى فى عالم باطن لا صلة له بالعالم الخارجى .

***

فى مقابل المذاهب التى تسودها فكرةالعلم ولاتقبل الدين الا بحيث ينطوى تحت جناح العلم ويدور فى فلكه ، يقدم لنا تاريخ الفلسفة فى عصرنا مذاهب أخرى تسود فيها بالعكس فكرة الدين . وتنحصر عندها المشكلة فى الاحتفاظ ماأمكن بالدين فى تكامله بازاء نمو العلم الذى سنتحمل منذ الآن تجاهله . والدين تبعا لهذه المذاهب يقوم بنفسه معتمدا على مبادئه الخاصة به . ولكن العلم الحديث يطمع فى فرض سلطانه لا على الاشياء فقط ، بل على العقول والنفوس كذلك ، ومن ثم لم يعد يكفى أن يقيم الدين حاجزا بينه وبين منافسه يعزل بعضهما عن بعض. فالقرن الذى نعيش فيه هو قرن الفحص الكلى والمواجهة الكلية . فالدين وهو يسعى الى التوفيق بين حقوقه وحقوق العلم المحدودة بالضبط وحاجته الى التلاؤم دون أن يغير مبدأه مع مطالب العلم المعترف بمشروعيتها .

قد أظهر حيويته وقدرته على النمو . أما اذا قبد نفسه داخل صيغه . وحصر نفسه فى يفينه وحقوقه ، دون أن يأخذ حذره من هجمات العصر فقد يعيش فى الوهم حينا من الدهر ، ولكنه سيقضى على نفســه مهما بكى من أمره بالذبول الذى هو مصير النبات المحروم من الهواء .

ونحن نجد هذه المساغل ملحوظة فى مذهب يمتد جذوره التاريخية الى كانط وسليرماخر ، ولكنه يدخل فى جملة الأفكار المعاصرة بما ناله من أثر كبير فى أواخر القرن الماضى ولا يزال يسمع به اليوم ، انه المذهب الذى نادى به اللاهوتى الألمانى البرخت ريتشل Ritschl (١) .

---

(١) وأهم كتبه هو Die christliche Lehre von der Recht for tonung und Versaehnung (3 Vol.) ظهر من ١٨٧٠ الى ١٨٧٤ .

الفصل الأول

الربتشلية

فكرة الربتشليه الرئيسـيـة ، والأجدر هنا أن نبحثها في روحها وخطوطها العامة من أن نبحثها في مذاهبها الخاصـة المتعددة بشكل محسوس عند شتى ممثليها ، هي أن الدين لكي يكون معصوما ولكي يتحقق حقا فيجب أن نشتد في تطهيره من كل ما علق به مما ليس منه ، ولكن من جهة أخرى يجب أن يتضمن صراحة كل ماتملكه لننميته بشكل ايجابي من جهة أصالته وعظمته .

والدين كما يمارس عامة مختلط بعناصر غريبة عنـه تعمل على افساده .

أول هذه العناصر الفلسفة ، والميتافيزيقا ، واللاهوت الطبيعي . ومن المهم قبل كل شيء أن نقطع الصلة نهائيا بالمذهب الفكرى وبالمدرسة التي بعد أن طردها لوثر من الشعور الديني احتالت فاستقرت فيه مرة ثانية . والفلسفة التي لاتعمل الا في المجرد ولا تتصرف الا في الظـواهر الطبيعية ، لاتستطيع بمقتضى تعريفها بلوغ العنصر الديني الذى هـو حياة ، ووجود ، ونشاط فوقطبعي . فكل معرفة نظرية مهما تكن فهي عاجزة عن بلوغ موضوع الدين ، لأن ملكة المعرفة ــ كما هي موجودة في الانسان ــ محدودة بفهم قوانين المـادة ، أما الذى نبحثه ههنا فأمور روحية بحتة . فلا يمكن للدين الا أن يكون من شئون الاعتقاد لا المعرفة ، فنحن نفسده حين نخلطه بعناصر فلسفية أو علمية .

والعنصر الثاني الطفيلي الذى يهمنا تخليص الدين منه ، هو السلطة الانسانية التي تستعبده أي الكاثوليكية ، والتي لاتزال بعض صور

البروتستانتية . والمذهب التعبدى l'iétisme بوجه خاص . تفسح لها مجالا كبيرا . فليس للمسيحى سيد آخر الا عيسى المسيح .

غير ان تطهر الدين ليس كافيا ، بل يجب أن يتحقق بكامل مفهومه وقد قرر شليرماخر حقيقة أساسية حين أعلن أن التقوى ليست معرفة ولا فعلا . بل نحددها من العاطفة المباشرة أو الشعور المباشر . ومع ذلك فلايمكن الوقوف عند هذا المبدأ العام جدا ، لأنه لايكفى فى بيان أسس هذا اللاهوت المنظم ، المسيحى بوجه خاص ، والذى اذا تخطاه الدين انحل الى آراء فردية . ينبغى أن تغذى العاطفة بحقائق دينية كلية . وليس ماقام به ريتشل بوجه خاص هو أنه قابل بين العقل الفلسفى والسلطة وبين العاطفة الدينية الخالصة ، بل بين العقل الفلسفى والسلطة وبين تاريخ الدين ، أى الوحى كما يتبين لنا من الدراسة الموضوعية للوقائع الموجودة فى الانجيل وتاريخ الانسانية العام .

ليس معنى ذلك التقليل من الدور الجوهرى الذى تلعبه النزعة الباطنة . فالدين يتحقق فى النفوس ، وفى أعماق القلوب ، وفى الحياة وتجاربها الروحية . ولقد اصطنع ريتشل نظرية تلميذه وليلهلم هرمان (١) ، فأرجع الفرق بين الأحكام الميتافيزيقية والأحكام الدينية الى الفرق بين أحكام الواقع وأحكام القيمة ، وسلم بأن الانجيل اذا كان صحيحا ، فالحكم عليه بأنه حق انما ينبع من أغوار الشعور .

ولكن فى نفس الوقت نجد العاطفة فى الكتاب المقدس وفى التاريخ العام وتعترف بأن فيهما – تبعا لريتشل – المضمون المحسوس الذى لايمكنها تجاهله ، ولايمكنه الاقتصار عليها وحدها . مثال ذلك أن القلب يحس عاطفة الخطيئة والرغبة فى السعادة . ويناظر هاتين العاطفتين فى الوحى اله عادل شديد من جهة ، واله رحيم من جهة أخرى . وفى هذا الاله يجد الشعور الدينى علة انطباعات لاتفسرها له الأشياء الطبيعية . فالعاطفة الدينية حين تلتمس على هذا النحو فى الكتب المقدسة مدلولها

(١) انظر : « ولهلم . هرمان والمشكلة الدينية الراهنة » بقلم موريس جوجل – باريس ١٩٠٥ – هذا ويستند الى فكرة القيمة المذهب الذى ينادى به هوفدنج فى مؤلفه الحديث عن الدين الفلسفى وفيه يقول ان الدين فى جوهره الباطن حدا يخص لا المضمون الموجود بل تقويمه – انظر تنتوس .

Religion und Natururisens Chaft, 1904.

واساسها تصبح أكثر فاكثر أوضح وأغنى وأثبت ، وهى تتجاوز الأنا المردية وتستطيع أن تتصل بعواطف الغير فى الكنيسة ، انها تحقق فعلا فكرة الدين .

ولقد أقام ريتشل على هذا المبدأ نظامه اللاهونى التام الواحد ، واحتفظ فيه بالدجماطية بجميع أجزائها الأساسية وبكل حقوقها ، وفى الوقت نفسه فصله عن كل علم طبيعى ، وكل فلسفة ، وكل مؤسسة انسانية بحتة . ويقوم هذا النظام صراحة على عرض دقيق ومتناسق منطقيا لكل الأفكار التى يتضمنها الوحى المسيحى البدائى . انه أساسا المضمون الروحى والأزلى للانجيل .

***

ان الطريقة التى أكدها ريتشل فى قلب النفس الانسانية من نمو الحياة الدينية حقا ، مع صون هذه الحياة من عدوان العلم ، طريقة تلائم حالة كثير من الناس .

ذلك أن عقول المفكرين قد اعتادت فى المذهب الكانطى أن تجد عالما مركبا فوق عالم العلم أو فوق الطبيعة بمعنى الكلمة ، هذا العالم الآخر هو عالم الحرية والحياة الروحية ، الذى يعتبر وكأنه لايتدخل بأى حال فى العالم المحسوس . ولقد بعث تقدم العلوم الوضعية وما تم على يد كثير من ممثليها من خطوات مادية وحتمية ، الأمل عند المفكرين فى أن يجدوا لأمور الاعتقاد ملاذا خارج نطاق العلم .

أكثر من ذلك أن التاريخ الذى ارتمى ريتشل فى أحضانه أصبح فى أثناء القرن التاسع عشر علما من الدرجة الاولى بميل بنحو ما نحو العلوم الطبيعية . وأصبحت مهمة التاريخ ــ جاريا فى ذلك مع روح الرومانسية التى شجعت نموه ــ أن يبحث عما هو مختلف خاص متميز وفردى ، لا عما هو أساسا مشترك متطابق فى الانسان .

وهذه الرومانسية ذاتها مثلت تساميا بالعاطفة والحياة الباطنتين، وعبرت عن ميل للعقل ونمته ، وهو ميل كان متناسقا بوجه خاص مع الصورة الروحية والصوفية للدين .

ولقد كانت كذلك مسيحية الكسندر فينيه Vinet الباطنة ، بأساسها المزدوج الواحدة فى جوهرها ــ أى الشعور الانسانى وشخص

المسيح ـ متجهة فى الاتجاه الذى كان على ربنتشل أن يسير فيه . ولاتزال الآثار العميقة التى تركتها تعاليم فبنبه ظاهرة اليوم .

من الطبيعى اذن أن يوجد اتجاه رينتشل الروم فى سماته العامة عند كثير من المفكرين الدينيين . ففى ألمانيا بوجه خاص عاشت مدرسة بأسرها من اللاهوتيين على فكر ربتشل ، محتفظة به فى مدئه مع تعديله فى تحديدانه الخاصة .

واحدى الصعوبات الخطيرة التى أثارتها الريتشلية هى تلك التى بينها ولهلم هرمان التلميذ البارز لريتشل . ذلك أن ريتشل يرى أن الشعور الدينى يجب أن يلتمس أو يهتدى اليه من صيغ الكتب المقدسة . ولكن الصيغ اللاهوتية التى نصادفها عند القديس بولس مثلا ، تمثل تجارب دينية تخصه هو ، وأكبر الظن أننا لم نجربها . كيف اذن نستطيع اصطناع هذه الصيغ ، مادامت تجرى على ألسنتنا لا على أنهــا ثمره الايمان ، بل عملا ميكانيكيا أو نفاقا .

ويبدو أننا نجد فى هذا الاعتراض الصعوبة التى خلفها «الاصلاح الدينى» لتابعيه . فقد قام الاصــلاح تاريخيا على التقريب الممكن بين هاتين الظاهرتين : التسامى بالايمان الباطن الناشىء عن نمو التصوف فى العصر الوسيط ، والعودة الى النصوص والآثار القديمة فى نقائها البدائى وهو عمل الانسانيين فى عصر النهضة .

وكان على الروح البروتستانتية أن تصــوغ من هــذين المبدأين المتنافرين مذهبا واحدا ، وفى هذا كان شغلها المؤرق .

والحل الذى يقترحه هرمان ينطوى على فصل أمرين مرتبطين عند ريتشل ارتباطا وثيقا : وهما أساس الايمان ومضمونه .

فالأساس ، وهو الايمان بمعنى الكلمة ، ضرورى على الاطلاق ، ومتطابق فى كل شعور . وهذا الجزء من الوحى هو الذى يكفى أن يعرض بأمانة حتى يجربه كل قلب صادق .

ولكن المضمون الخاص للايمان ، أو الصورة المحدودة للعقيدة ، فانها تمثل تجربة أكثر تحديدا يمكن أن تتغير بتغير الأفراد . هـــذا المضـــمون يمكن اذن التعبير عنه بأشكال مختلفة تناظر تلك التجــارب المتعددة . مثال ذلك أن تأمل الحياة الباطنة للسيد المسيح تحــدث فى

نفس الانسان أثرا من شأنه الاعتقاد فى المسيح بالضرورة ، نعنى الضرورة المعنوية . ولكن الفكرة الخاصة عن التفكير والتى حققها موت المسيح ليست من جهة فعل تخليص المسيح فى أنفسنا الا تعبيرا حادثا ، ويمكن الا تتفق أيضا مع التجربة الدينية عند شعور كل فرد .

***

واتخذ فى فرنسا أحد أئمة اللاهوتيين هو أوجست ساباتييه موقفا يذكرنا بموقف رينشل .

اهتم ساباتييه بتجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية ، وتأكيد الاستقلال المطلق للدين ، وقيامه بذاته ، مع الحذر من مجاراة العلم ، فبحث فى الدين عن محرابه الباطن البعيد جدا عن الأمور المرئية والملموسة التى تنشأ عن العلم . فرأى أن الدين يصدر عن عاطفة الضيق التى تنزل بقلب المرء ، حين نتأمل مافيه من طبيعته الثنائية الدنيا والسامية ، وتغلب الجانب السيىء فيه على الجانب الأفضل . والدين هو الذى ينقذنا من هذا الضيق ، لا بأن يمدنا بمعارف جديدة ، بل حين يصلنا بفعل من الثقة أو الايمان بمبدأ القدرة الكلية والخير الكلى الذى يغترف منه كياننا وجوده .

فما الدين اذن ؟ انه دعاء القلب ، انه الخلاص .

هذا الخلاص معجزة ، بل انه هو المعجزة . فكيف يتم ؟ لا حاجة للمسيحى أن يعرف ذلك . ان قوانين الطبيعة فى ثباتها كما يعلمنا العلم تصبح بالنسبة لشعور المسيحى تعبيرا عن الارادة الالهية .

ولكى أستطيع أن أحيا حياة دينية أحتاج الى أمور ثلاثة لا غير : وجود الله الواقع الفعال فى نفسى ، واستجابة الدعاء ، وحرية الرجاء . هذه الأمور الثلاثة لايمسها العلم الراهن ، ولن يستطيع فيما يبدو أن يتناولها أى علم .

فاذا أردت الآن — وكيف لاأريد حين استمع لايحاءات القلب — أن أنمى هذه الأفكار الأولية ، وأن أحقق فى نفسى الدين مااستطعت الى ذلك سبيلا ، فلن أتوجه الى الفلسفة أو السلطة كما يرغب كثيرون فى ذلك . فالفلسفة ، وهى صرح المجردات ، لا غناء فيها ازاء العاطفة العميقة التى انبعثت فى نفسى من تلقاء نفسها . لن تقدم الفلسفة الى الا

مذاهب فكرية بحتة لن تهزني ، وستضعني فى أكبر الظن فى صراع مع العلم . ومن جهة أخرى لن تخلق فى نفسى سلطة أى قوة مهما تكن حتى لو كانت سلطة الكنيسة القاهرة ماتريده ، أى الهداية الباطنة الحرة والشخصية .

ان ما يلزمنى لتنمية الدين فى نفسى هو مثال الدين المتحقق من قبل وأثر ذلك الدين . وانى لأجد ذلك المثال وذلك الأثر فى شخص المسيح كما يقدمه الانجيل . فقد أحس المسيح بازاء الله بعلاقة بنوة . وهو يعلمنا كانسان ، ويبين لنا أن الناس أبناء الله ، وهم قادرون على الاتحاد به . وضمير المسيح موضع يمكننا منه أن نتصل بالأب الكلى . فالمسيحية بذلك هى الدين المطلق النهائى للانسانية (١) .

هل يجب علينا أن نرتفع عن ذلك ونحدد بشكل دقيق ملزم العقائد التى تترجم للخيال والاحساس هذه الأسرار الغيبية ؟ تحاول الكاثوليكية ذلك ، وتقفى البروتستانتية المدرسية أثرها . ولكن هذه الاضافات المادية تخلق ألوان النزاع التى تثار كل يوم بين العلم والدين ، هذا الى أنها عديمة الجدوى للتقوى ، ان لم تكن سبيلا الى الضلال .

وتشتمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هى الايمان ، والعقيدة ، والسلطة . حتى اذا جاءت البروتستانتية وسعت الى اعادة المسيحية فى نقائها البدائى ، ألغت السلطة باعتبار أنها مبدأ مادى وسياسى بحت ، ولكنها تركت العقيدة قائمة . وقد حان الوقت أن تترك العقيدة ذاتها تهوى ، باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب .

أما العنصر الدينى بمعنى الكلمة فهو الايمان . فحيثما يوجد الايمان يوجد الدين . وليس مايسمى بالعقيدة الا تأويلا رمزيا للمعطيات العجيبة للشعور الدينى ، وهو تأويل دائما غير كامل وقابل للتعديل .

وكل معرفة دينية فهى بالضرورة رمزية بحتة ، من حيث ان الأسرار لايمكن بحكم تعريفها أن تتجلى الا فى صورة رموز .

بقى أن نميز بين الايمان وموضوعه . الايمان وحده هو الجوهرى ، وأما موضوع الايمان فهو تابع للايمان وتعبير حادث عنه .

---

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الاسلام من حسابه التاريخى مع أن بعض فلاسفة الغرب ، مثل هيجل ، اعتبر الاسلام آخر مرحلة فى التطور الدينى (المترجم) .

الفصل الثانى

قيمة الريتشلية

سواء نظرنا الى افكار ريتشل وأصحابه فى صورتها المضبوطة عند المدارس اللاهوتية ، أو فى المجتمع كاتجاه للفكر الدينى ، فهذه الأفكار شديدة الذيوع فى الوقت الحاضر . فهناك كثير من المفكرين يميلون الى وضع الدين باطلاق أو أساسا فى العاطفة ، والحياه الباطنة ، واتصال النفوس الروحى بالله ، والى انزال المذاهب التى تستهدف أن تكون موضوعا لمعرفة نظرية الى المحل الثانى أو الى استبعادها تماما ، حتى لاتهدد الدين بأن يشتبك فى منازعات مع معارف من مرتبة أخرى ، أى المعارف العلمية . ان التمييز بين الايمان والعقائد Credos الذى يشبه التمييز بين العقل واللفظ ، النفس والجسم ، الفكر واللغة، الفكرة والصيغة ، من الأمور الشائعة اليوم . فهذا التمييز يسمح لكثير من المفكرين الذين قد ينبذون الدين اذا تطابق مع عقائد ينكرونها ، بأن يظلوا مرتبطين به من جانب يعدونه رئيسيا .

***

ولايمكن أن ننكر أن وجهة نظر ريتشل ليس فيها مزايا عظيمة .

فاذا استبعدنا أولا كل ماهو علم ، ونظريات ، ومعرفة ، باعتبار انه دخيل على الدين ، فلايخشى اللاهوتى شيئا أكثر من يأتى العلم فيحد من حريته . ذلك أن اللاهوتى قد وضع نفسه فى ميدان ليس له بمقتضى التعريف اى اتصال بالميدان العلمى . فكيف يمكن أن يلتقى بالعلم فى طريقه ؟ العلم يلاحظ ويربط بين مظاهر الاشياء الخارجية . أما الانسان الصالح فانه يعيش فى الله وفى نفوس اخوانه . انه يحس بفعل الله فى

داخل نفسه ، فيصلي ويحب ويرجو بتأثير هذا الفعل نفسه . وليس للعلم سلطان على هذه الظواهر ، لأنها من نظام آخر خلاف تلك التي يدرسها العلم . انه ينتقد المعارف ، وهذه الظواهر حقائق . فكيف نمنع المعارف الحقائق من الوجود ؟

اذا كان الدين بهذا المعنى الروحى الدقيق يتجنب كل لقاء مع العلم ، فليس من العدل في رأى هؤلاء اللاهوتيين الذين نتكلم عنهم أن يزعم أنه يقلل من شأن نفسه ويجعلها صغيرة جدا حتى لايتنازع مع الخصم . لعل الأمور الروحانية البحتة في نظر العالم الذى لا شأن له الا بالحقائق المادية عدم ، ولكن الانسان المتدين يجد في هذا العدم كل شيء . أو كما يقول فاوست لمفستوفليس .

«فى عدمك أرجو أن أجد الكل» .

انه يجد فيه أولا قيامه بذاته ، واستقلاله ، وحريته . لن يكون الالهى الا لفظة اذا قيد بشروط الطبيعة والعلم . ويجب اذا كان لابد من وجوده أن يكون حقا مبدأ وبداية وخلقا . ان مذهب النعمة المتفضلة والتحكمية في الظاهر ، تدل بالضبط على أن الفعل الالهى لايمكن أن يتحدد بالأشياء التى انما توجد بفضل ذلك الفعل ، ولكنه لاينشأ الا من نفسه ، أى أنه حر تماما . وليس من الحق القول بأن الدين بعد أن بطرد من العالم المحسوس يلجأ الى القلب ويقتصر على الأمور التى تهم القلب. لأن الدين اذ يقوم في أصل الحياة الواعية والاخلاقية من الانسان ، ففيه القدرة كل القدرة على تحريك حياته كلها وتحديدها .

وتطلعنا التجربة بالفعل على أن الحياة الدينية الباطنة التى تسمى التصوف حقيقة واقعة ذات خصوبة وقوة غريبتين. وليس الاتصال بالله منبع انفعالات عنيفة أو هادئة ، منقبضة أو منبسطة فقط ، ولكنه يجعل الناس ذوى الايمان والارادة ، العاجزين عن اذلال شعورهم ، على استعداد لمواجهة كل شيء لتحقيق ما أمر الله به . ان ثقتنا بالله هى ثقتنا بأنفسنا .

ان الصوفى الذى لا تستلزم عنده الأشياء كما تعطى له الا العلم ، يتجه بعزم نحو العمل ونحو المستقبل . وليس انعطاف النفس على ذاتها عند الصوفى ، والمجهود الذى يبذله ليجد الله داخل نفسه الا أول مرحلة في الحياة الصوفية . فالله ليس تجريدا ، انه مبدأ الأشياء كما هو مبدأ الأنفس . ان من يستولى الله على قلبه يود أن يغير العالم بطريقة تقربه

من مبدئه ، ولذلك اذا خلع الصوفى رداءه تكشف عن رجل عمل . ومن منا ينكر عندما يرى عزمه ومجهوده وزهده وحماسته ومثابرته على الصبر أن عواطفه ليست حقائق فيذهب الى أن حياته الباطنة حلم لا قيمة له ؟

***

وبذلك فان الدين بمعناه عند ريتشل لن يتعارض فقط مع العلم ، بل يستطيع أن ينمو بحسب ما فيه من عبقرية خاصة حرا فعالا . فهل معنى ذلك أن وجهة نظر ريتشل تحقق للعقل الرضا الكامل ؟

أول كل شيء من المستحيل أن نغمض أعيننا عن التعديلات التى أحدثها نمو المعارف والتأملات فى هذه الوجهة عن النظر داخل المدرسة الريتشلية ذاتها . فالمبدأ الذى وضع كان فى الواقع مزدوجا . فهو من جهة العاطفة والتجربة الباطنة وشعور المرء بعلاقته بالله ، ومن جهة أخرى التاريخ ، الانجيل ، الوحى . لا شك أن حقائق الوحى لم تكن قد تلقيت على أنها معارف عقلية ، فلم تكن ، ولا يمكن أن تصبح معارف بمعنى الكلمة . واذا أمكن ووجب أن تلتئم فى نظام ، فانما ذلك من وجهة نظر صورية بحتة ، بضرب من العمل المنطقى الخالص الذى يعرف وينظم ، ولكنه لايفسر وحده . فالعقل حين يسلم بالحقائق الوحيية يظل عمليا تماما ، من جهة أنه توتيق بين هذه الحقائق وبين حاجات الشعور الدينى ، والقيمة التى تقدمها للانسان ، والقوة التى تخلعها على النفس الانسانية وما تفيض عليها من سرور . فلم يبق الا أن يكون هذا الوحى وأن يظل مبدأ موضوعيا من شأنه هداية شعور الأفراد وتوحيدهم .

فاذا فهم الوحى على هذا النحو فكيف نسوغه ؟ يفترض هرمان أنه اذا وجب أن تكون تجربتى الشخصية عندى المعيار الوحيد للحقيقة ، فهل يمكن أن أتمسك بالاعتقاد فى وقائع عاشها قوم آخرون من مثل القديس بولس ، أو القديس أوغسطين ، أو لوثر ، ولم أكن أنا قد جربتها ؟

وليس هذا كل شيء . ففى العصر الذى بدأ ريتشل يتأمل فيه كان مبدأ قانون النصوص المقدسة لا يزال ساريا ، ثم أخذ بعد ذلك ينهار بتقدم النقد (١) . فالكتب لم تعد تقدم للايمان الأساس اليقينى الذى

(١) أن صح هذا النقد للكتاب المقدس ، فلا يمكن تطبيقه على القرآن ، الذى دون فور نزوله (المترجم) .

كان الناس يعتقدون أنهم يجدونه فيها . ولذلك ذهب أوجست سابانييه الى القول بأننا اذا كنا فى حاجة الى سلطة معصومة من الخطأ فليس ذلك كما زعم البروتستانت فى حرفية الانجيل المتكوك فيها الجامدة ، بل يجب التماسها على طريقة الكاثوليك فى الفهم الحر المرن للشخص الحى .

بهذا الحل المنافى مع مبدا الرتشلية انتهت المدرسة الى أن تضحى أكثر فأكثر بالعنصر الموضوعى على حساب العنصر الشخصى ، بالوحى للايمان . ذلك أن هرمان لا يريد للايمان أساسا آخر سوى الانطباع الذى يحسه الفرد حين يتأمل الحياة الباطنة للمسيح . فاله الانجيل الجبار من جهة والرحيم من جهة أخرى — المناظران لعاطفتنا المزدوجة من الخطيئة والخلاص — ليسا فى نظره بأى حال حقائق فى ذاتها وعلة أحوال للنفس ، بل أحوال أنفسنا هى وحدها الحقائق اليقينية . أما العدل الالهى والرحمة الالهية فانما هما ترجمتان شخصيتان . وكل ما ليس مجرد ايمان فردى فليس الا تعبيرا رمزيا لهذا الايمان . وكلما كثرت العقائد كثرت الكنائس بالمعنى التقليدى للفظ . وبذلك لا يمكن للفرد أن يخرج عن نفسه . فهو يرى فى العقائد استعارات يؤولها حسب تجربته الفردية . والكنيسة فى نظره مجموعة من الناس اتحدوا فى الفكر لاستبعاد كل « عقيدة » Credo مفروضة .

ووجه الخطر فى هذا النظام واضح ، فهو مذهب شخصى بغير مضمون .

أما « فيدرر » فينتقد هرمان بأنه جعل موضوع الدين وهميا بحتا . فأن يضع « هرمان » الله خارج مجال المعرفة تماما ، كأنه قد جعل منه موضوعا للأمل . انه زعم بأن الله موجود لهذا السبب الوحيد ، وهو أن الاعتقاد فى الله يدعو الى الخير والعزاء والرجاء دون أن نتساءل هل هذا الاعتقاد لا يتعارض مع تعاليم العلم . ومثل هذا الايمان عاجز عن اثبات أنه ليس الا مجرد وهم شخصى .

ومن المؤكد أننا حين نطبق أكثر فأكثر طريقة التطهير الحاسمة التى نصح بها ريتشل ، وحين نتعلم كيف نستبعد من الشعور الدينى كل مالا ينبعث مباشرة من الشخص نفسه ، فلا بد أن ننتهى الى اطراح كل ما يسوغ اعتقاداتنا فى نظرنا ، مادام التسويغ عبارة عن علة تتجاوز الواقع الشخصى البحت بصفة الكلية والضرورة ، أى بالموضوعية .

ماذا اذن هذا الايمان الذى يخاطب العقائد والمؤسسات التى يزدرى عونها ويصبح قائلا : أنا وحدى ، وهذا يكفى . هذا الايمان هو ــ بمقتضى التعريف ــ الايمان الخالص بغير أى تحديد معين . وكل تعبير عن هذا الايمان يقع تحت باب الفهم واللغة فليس فى هذا النظام الا محاولة من الفرد لكى يمثل ويفسر لنفسه ما يجربه بربطه بأمور موجودة خارج نفسه .

ولكن كيف نرى فى الايمان بعد فصله على هذا النحو من كل مضمون فكرى شيئا آخر سوى تجريد ، أو صورة فارغة ، أو لفظة ، أو عدم ؟ ومن السهل جدا ملاحظة أننا يمكن أن نعتقد بنفس العمق ونفس الاقتناع فى أمور ممتازة وأخرى ممقوتة ، وأن مجرد الايمان اذا كان كافيا فى تمييز الدين ، لكان أى متعصب رجلا دينيا كالقديس بولس أو أوغسطين سواء بسواء . وأيضا فان الايمان لن يرضينا . والمفروض ضمنا أن هذا الايمان هو بالضروره ايمان بالمسيح . وهم يقولون بالشعور ، ولكنهم يضيفون أو يعنون ضمنا أن المقصود هو الشعور المسيحى . مهما يكن من شيء ، يضاف الى الايمان عنصر موضوعى أو فكرى لا يمكن التجاوز عنه بالفعل ، اذا شئنا الحصول على مبدا وضعى له دلالة ما .

الواقع اذا شئنا أن نحقق للشعور الدينى وللايمان وللمحبة كل ما فيها من قيمة دون أن ننزلق الى مذهب شخصى مجرد فارغ ، فليس ذلك بتطهير سلبى ، بتقطيع الدين وحل أوصاله الى غير حد . بل الأجدر على العكس أن نزيد فى غنى التشخص ونموه وأن نسمو به ما أمكن نحو الموجود والكلى ، والمنهج الذى علينا اتباعه لنخطى وجهة النظر النظرية البحتة للعقل المجرد يقوم على استخدام كل مصادر العقل المتحد بالحياة ، لا أن نلتمس وجهة نظر موجودة خارج العقل . وبدلا من السعى الى تدبير ملاذ بعيد دائما من هجمات العلم والعقل ، يجدر أن نتمثل هذا العلم بأقصى ما يمكننا ، وأن نضمن للعقل كل نمو ينطوى عليه ، وأن نؤلف من هذه الأمور كلها أدوات لتحقيق أهداف مثالية .

***

أمن المؤكد مع ذلك أن ريتشل وأتباعه حين يقصرون انفسهم على باطن الشعور ، والقلب ، والانفعال الدينى يتحصنون فعلا من غزوات العلم ؟

انهم يفكرون على أســــاس فرض لعلم لا يشـــتغل الا بالظواهر الفيزيقية ، ولا يعنى باقامة رابطة بين هذه الظواهر والظواهر الخلقية . وهم يسلمون على أقل تقدير بأن هناك صنفا من ظواهر النفس وحركاتها وانطباعاتها لا تقع ولا يمكن أن تقع تحت سلطان العلم . وهم يتحدثون بسرعة عن ميدانين منفصلين عن عالم ظاهر وعالم باطن ، عن أشياء وعن شعور . وفى هذا نجد آخر الأمر أساس مذاهبهم . انهم يتمثلون الشعور كأنه دائرة لا يمكن أن تنفذ الى داخلها أى قوة طبيعية ، وأن العلم وقد اتجه نهائيا نحو ظاهرة الأشياء لم يعد يفكر أنه لا يملك وسيلة بحثها .

ولكن هذا التقابل بين الخارج والداخل ، هذا التصور عن دائرة للنفس لا ينفذ العلم اليها ، ليس الا استعارة ، وهذه الاستعارة لا تتفق مع حالة المعارف .

حقا ظل العلم زمنا طويلا لايزعم الا تمثل ظواهر العالم المادى ، وترك للميتافيزيقا أو للأدب الظواهر الانسانية . ولكن الأمر أصبح اليوم مختلفا . ذلك أن العلم بعد أن جرب أكثر فأكثر منذ ديكارت أثر الترتيب والمنهج فى العمل العلمى وروابط مختلف المعارف فيما بينها ، أصبح يعتقد منذ الآن أنه جدير بمباشرة دراســة جميع أنواع الظواهر بغير استثناء . وانفعال النفس مهما يبدو بعيدا باطنا غامضا فى نظر اللاهوتى، فهذا الانفعال شىء واقعى معطى يمكن ملاحظته ، فهو اذن ظاهرة مرتبطة بالضرورة تبعا لقوانين بظواهر أخرى . ومن العبث أن يحتج المؤمن أن فعل ايمانه وصلاته وعاطفته التى يحس بها فى الاتحاد بالله ، هى أحوال روحية بحتة لا صلة لها بأى شكل بالأمور المادية . ويكفى أن تقع هذه الظواهر فى الشعور ليعنى بها العلم ، لأن العلم أصبح منذ الآن يعنى بالضبط بتفسير نشأة أحوال الشعور مهما تكن . فالعلم يملك مناهج تسمح برد الباطن شيئا فشيئا الى الظاهر ، والغامض الى المعروف ، والشخصى الى الموضوعى .

صفوة القول : من المستحيل أن يجد الانسان ملاذا يتحصن فيه من الالتقاء بالعلم ، اذا لم يتساءل أولا ما العلم وما أثره وما حدوده . فهاهنا مشكلة لايكفى أن نخوض فيها ونحلها بتعميمات فلسفية ، بل يحسن أن نفحص عنها لذاتها ومن وجهة نظر العلم نفسه .

الباب الثانى

الدين وحدود العلم

التصور الدجماطى للعلم والتصور النقدى

الفصل الاول : دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم ـ التجربة كمبدأ وحيد للمعرفة العلمية ـ نتائج ذلك : حدود من رتبة نظرية ، وحدود من رتبة عملية ـ القوانين العلمية ، مناهج بسيطة للبحث ـ حدود ودلالة التناظر بين المعارف العلمية والوقائع ـ المجال الذى يتركه العلم بهذا المعنى للدين كى ينمو ـ المعنى واللفظ : الصفة الممكنة والنسبية للصيغ الدينية .

الفصل الثانى : صعوبات المذهب السابق ـ الجدل المثار حول عبارة « افلاس العلم » ـ بأى معنى يتعرف العلم على حدوده ـ الموقف المزعزع للدين فى هذا النظام .

الفصل الثالث : العلم باعتبار أنه يتجه نحو الدين ـ المذاهب الدينية باعتبار أنها داخلة فى العلم ذاته ، صعوبة التمسك بهذه الوجهة من النظر ـ طبيعة حدود العلم : ليست هذه الحدود سلبية مجردة بل تنطوى على نظام أعلى من العلم كشرط لموضوع العلم نفسه .

الفصل الرابع : صعوبات قائمة ـ استقلال العلم واستقلال الدين يظل قائما ـ عدم كفاية منهج نقدى بحت .

***

الذين يبحثون عن محراب للدين يكون فى موضع ناء عن الحقائق المرئية مختبىء فى أعمق أغوار الشعور ، يستسلمون بوجه خاص لخشية الالتقاء فى ميدان مشترك بالعلم الذى قد ينازعهم الحق فى الوجود .

فهم يؤثرون الانسحاب من المعركة على المخاطرة بالهزيمة . ولكن كثيرا من المفكرين ، ومن العلماء أنفسهم يتساءلون عن هـذا الخوف أليس فيه مغالاة ، وعن العلم أليس في الحقيقة حين ننظر اليه من قريب وفي صورته المحسوسة أكثر ملاءمة لحرية النمو الديني من كثير من النظريات الصادرة عن روح فلسفية أكثر منها علمية .

ومن المهم في هذا الصدد النظر الى التغيير الذى حدث في وقتنا الحاضر لفكرة العلم . فقد كان العلم الى عهد قريب هو المعرفة المطلقة لطبيعة الأشياء ، فكان المعرفة اليقينية والنهائية في مقابل الاعتقاد المتغير الفردى . ونظرا الى الفتوحات التى كان يدين بها في كشـف مبادئه الصحيحة ، فلم ير العلم لأثره وطموحه حدودا . وهذه على الجملة هى الميتافيزيقا بطموحها الى المعرفة الكاملة قد نقلت الى عالم التجربة . ولكنها على عكس الأنظمة الجمالية العقلية لأفلاطون وأرسطو ، فهى ميتافيزيقا تستبعد من مبدأ الأشـياء كل ما يدعو الى العقل والحرية الانسانيين ولاتسمح الا بعناصر مادية وميكانيكية .

وكان من الطبيعى ازاء مثل هذا العلم أن يلجأ الدين اذا شـاء أن يتحصن من الهجوم الى ميدان يتعذر فيه أى لقاء .

ولكن أليس من الحق القول أن هذا التصور عن العلم باعتبار أنه معرفة مطلقة بغير حدود لم يعد يتمسك به أحد ، وأن العلم في الوقت الحاضر يصوغ لمعناه فكرة مختلفة تماما ؟ أليس ثمة اليوم مجال للتساؤل من جديد الى أى حد يتعارض العلم بالفعل مع وجود الدين ؟

الفصل الأول

دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم

انتهى العلم أخيرا بعد محاولات طويلة الى تحـديد منهجه بنوع من الانتخاب الطبيعى ، فقد آثر أن يقيم نفسه على أساس من التجربة ، ومن التجربة وحدها . لاشك أنه يجب بعد تقرير الوقائع أن يلخص ،وتصنف ويرد بعضها الى بعض ، وتنظم . ولكن هذا العمل المنطقى نفسه يجب أن يتخذ من التجربة مرشدا وضابطا .

فاذا اصطنع العلم هذا النمط من البحث ضمن لنفسه مزايا عظيمة القيمة ، اذ يضع يده فى نهاية الأمر على الواقع الذى لم يكن متأكدا أبدا من بلوغه ، ما دام يقتصر تحليل وربط التصورات التى تمثلها الأشـــياء فى أذهان الناس . وعندئذ يظفر بمعارف نستخدم أساسا فى العمل ، اذ تهيىء التجربة للانسـان السبيل الى جعل الطبيعة تكرر نفسـها . كمـا يتجنب ما فى الآراء من شك أبدى وتنوع لا حد له . فالعلم بالمعنى الحديث يفرض نفسه على جميع العقول ، وكل ما يحصله نهائى .

ولكن لهذه المنافع كما يلاحظ وجها مقابلا هو تحديد مداه وقيمتـــه الفلسفيتين ، ولهذا التحديد عواقب عظيمة الأهمية .

ان مقالة دبوا ريموند المشهورة التى اختتمها بقوله : « لا أعلم »، لم تزل منذ سنة ١٨٨٠ تتعقب عقول المفكرين . فقد نص على ألغاز سبعة أربعة منها على الأقل فيما يقول لا تقبل الحل أبدا ، وهى ماهيـــة المادة والقوة ؛ أصل الحركة ؛ أصل الاحساس البسيط ؛ وحرية الارادة .

ذلك أن هذه المشكلات الأربع تخرج عن نطاق التجربة . ذلك أننا مهما نفترض امتداد التجربة فانها لايمكن أن تبلغ الأصول الأولى ولا

الغايات الأخيرة • فهى لا نستطيع فقط ولن تستطيع أبدا أن تبلغ فى الزمان ظاهرة أولى أو أخيرة — وهذا لا شك خرافة — بل المسألة هى معرفة الى أى حد يكفى التتابع الدائم الداخل فى التجربة فى تفسير ظهورالظواهر فالكائن لايجــرى تبعا لقوانين الا لوجود طبيعة معينة فيه . فما هذه الطبيعة ؟ أهى ثابتة ؟ ولم كانت محددة على هذا النحو دون ذاك ؟ وبأى شىء سابق نصلها لنعطى عنها تفسيرا تجريبيا ؟ هــذه الأسئلة تنطوى بالنسبة للعلم على حلقة مفرغة ، ولذلك كانت بالضرورة مما يتجاوزالعلم فالتجربة تقرر القوانين أو العلاقات الدائمة بين الظواهر ، ولكن ليس للتجربة سبيل الى معرفة أهذه القوانين وقائع أم أنهـــا ترتبط بطبيعة ما ثابتة تهيمن على الوقائع •

واذا كان العلم محدودا من جهة امتداده فهو كذلك محدود من جهـــة عمقه • فالظاهرة بالصفة التى ينالها العلم بها لا يمكن أن تنطابق معالموجود الذى لا يجرده العلم من عناصر الذاتية والفردية ، الا حين يحله الى علاقات وقياسات وقوانين • ولكن فكرة القانون كرابطة بين ظاهرتين ، مهمـــا تبدو هذه الفكرة غريبة فى نظر العقل ، الا أنها على الأقل واضحة فى نظر الخيال الذى يتمثل بسهولة شيئين مرتبطين بعضهما ببعض بخيط رفيع • أما افتراض وجود علاقة سابقة تربط بين حديهما فهذا تصـــور لا يمكن تمثله حيث ان العقل البشرى لايرى فيه الا رمزا لأمر لايفهمه • واذا كان العلم قد ظفر بموافقة اجماعية من المفكرين كلما صرف النظر عن فكرة التشخص والعنصر ليتمسك بفكرة العلاقة ، فهناك فى الوقت نفســه احساس يسود جميع المفكرين بأن هذا العلم ليس تمثيلا كاملا للموجود ، بل طريقة معينة لادراكه ، وأنه يجب أن يكون هناك مبدأ ما من الحقيقة فى الصـــور نفسها التى استبعدها ليبلغ الجنس من الموضـــوعية الذى استهدفه •

واذا كانت حدود العلم جلية فى المرتبة النظرية ، فهى أكثر ظهورا فى المرتبة العملية •

فحياة الانسان العملية ، وهو الحيوان العاقل ، من شروطها غايات يستهدفها الانسان لأنه يقدر أنها مرغوبة ، وحسنة ، وواجبة • ومنالمتعذر على العلم أن يقدم للانسان فيما يختص بأى غاية مهما تكن من الأســـباب الكافية مايجعله يطلب بحثها . لأن العلم يعلمنا أن هذه الوسيلة تفضى الى تلك النتيجة . وهذا الأمر لايهمنى الا اذا قررت طلب تلك النتيجة.

ويخبرنا العلم أن كثيرا من الناس يعتبرون هذه الغاية مرغوبة أو حسنة أو واجبة . فهل يترتب على ذلك أنني يجب أن أفكر مثلهم ؟ ألم نر أبدا شخصا يفكر بشكل مختلف عن غيره من الناس ؟ وأولئك الذين نعجب بهم لامتيازهم هل يرجع امتيازهم لمجرد التسليم بالآراء الجارية ؟ العلم يقرر وقائع ، ويقدم لنا كل مايعلمنا اياه كواقع . غير أنه يجب لكي أتعرف حسب عقلي أن أتمثل الشيء لا كواقع بل كغـاية ، أي لا كشيء يمكن ألا يكون موجودا ، بل كشيء يستحق أن يكون موجـودا . فأن نتصرف تصرفا انسانيا يجعلنا نفترض أن العلم ليس كل شيء ، بل يجب أن نخلع على ألفاظ الحسن ، والنافع ، والمرغوب ، والجميل ، والواجب معنى عمليا لا يعرفه العلم .

فان قيل ان العلم يفسر هذه التصورات نفسها بردها الى عواطف وعادات وتقاليد ، وأخيرا الى أوهام من الخيال ؛ قلنا : ان صح مثل هذا التفسير فلن يكون سوى الغاء ما نسميه حياة عملية وعاقلة وانسانية . فما دامت الحياة الانسانية قائمة فلابد أنهـا تستلزم انكار هذا التفسير . والعمل ان وجد فانه يتجاوز حدود العلم .

والحيـاة الاجتماعية بوجه خاص لا يمكن أن نقنع بمعطيات العلم ، لأنها في حاجة لتكون عالية خصبة الى اخلاص الفرد ، وايمانه بالقوانين الانسانية ، وثقته بالماضي ، وحماسته لخير الأجيال المقبلة . وهي تتطلب من الفرد الطاعة وانكار الذات بل أن يبذل حياته اذا وجب ذلك . ولكن العلم لن يقدم للفرد أبدا أسبابا مقبولة لخضوعه وتضحيته ، على الرغم مما يذهب اليه أولئك الذين يخلطون بينه وبين العلماء . والمثال الذي يضرب عن الحيوانات التي يخلص كثير منها على الرغم من أن كثيرا منها يلتهم بعضها بعضا ، لا يكفي في اقناع الانسان الذي يفكر ، اذ بسبب هذا العقل ذاته يناقش مشروعية القاعدة المفروضة عليه ، وقلما ينجح في منع الضرر الذي يوقعه بالمجتمع أن يعود عليه . فكيف يغري العلم ، الذي لا يعرف الا الواقع الفرد الذي تتغلب أنويته على اخلاصه بأن يعكس الأمر فيضحي بنفسه في سبيل خير لا يمسه ؟ هل يحاول العلم أن يبين أن الميل الى الاخلاص موجود بالفعل في ضمير كل فرد ، وكأنه صدى لا شعوري لتأثير المجتمع في أفراده ؟ ولكن الاخلاص يحتاج في حصوله الى أن يعتقد المرء أنه يصدر عن تلقاء نفسه . والناس حين يخلصون للمجتمع انمـا يفعلون ذلك لأنهم يعتبرون أنفسهم أشخاصا لا نتاجا ميكانيكيا للتنظيم الاجتماعي .

من أجل ذلك لاح أن العلم التجريبي الحـدث ، ولأنه يقـوم على التجربة وحدها ، كأنه محدود المجال ، ان من الناحية النظرية أو العملية. وهـل يمكن أن يقدم العـلم على الأقل حين يكون صـالحا ، للعقل يقينا صحيحا ؟ وهذا نفسه موضع نزاع ، الى الحـد الذى يجعل كثيرا من المفكرين يذهبون الى أنه من الجدير تحـديد قيمة العلم حتى فى ميدانه الخـاص .

ومن المهم أن نقف عند التغيير الذى حدث فى العصر الحـاضر فى الموقف العلمى الصحيح. فالعلم الى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون دجماطيا ، واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائيا ، وتطلع الى بلوغ مثل هذا الكمال فى البعض الآخر . وكان يهدف فى كل فرع أن يتقدم فى صورة نظام يستنبط تفسير الأشياء الجزئية من مبادىء كلية . وكانت المدرسية كصورة مثله الأعلى .

ولا يوجد أى علم فى الوقت الحاضر ، ولا حتى العلوم الرياضية ، يرضى أن يكون مدرسيا . فالعلم مهما تكن الصوره التى يتخذها لحسن العرض أو التعليم ، هو استقراء يتجه الى غير حد نحو الكمال ، وسيظل كذلك . وبذلك تنحصر المسـألة فى معـرفة السبيل الى عمل هـذا الاستقراء .

ويجدر فى هذا الصدد التمييز بين القوانين والمبادىء التى هى نتائج الاستقراء ، وبين الوقائع التى تقوم فى أساسه .

وتبعا لفلسفة «بيكون» التى سادت بين العلماء زمانا طويلا ، كانت قوانين الطبيعة تنقش من تلقاء نفسها فى العقل البشرى ، بشرط أن ينطهر هذا العقل من أحكامه السابقة وأن ينقاد طائعا لتأثير الأشياء . وليس ثمة أى اشتراك فعال فى المعرفة بمعنى الكلمة من جانب الشخص الذى يتجلى كشـخص الا فى عواطفـه التى اجتهد العـلم بالضبط أن يصرف عنهـا النظـر .

ولكن دراسة تاريخ العلوم مع التحليل النفسانى لتكوين التصورات العلمية فى العقل البشرى ، قد حددت نظرية مختلفة كل الاختلاف (١) .

---

(١) انظر « دبهم » Duhem : « النظرية الفيزيقية » ١٩٠٦ ــ ولروى Le Roy وضعية جديدة ــ فى مجلة الميتافيزيقا والاخلاق ــ ١٩٠١ .

ويبدو على القوانين والمبادىء العلمية كأنها مستخلصة مباشرة من الطبيعة بسبب الصيغة التى نعبر بها عنها ، كما نقول : « الفسفور يذوب فى درجة ٤٤ » « الفعل يساوى رد الفعل » • ولكن هذه الصيغة الدجماطيقية مهما تكن مريحة ، لا تمثل النتيجة الدقيقة للعمل العلمى •

الحق أن ما طابه العلم ووجـده هو تعريفات فرضيه تسمح له بسؤال الطبيعة • أما خاصية ذوبان الفسفور فى درجة ٤٤ فهو جزء من تعريفه ؛ والمبدأ المزعوم بمساواة الفعل برد الفعل فهو جزء من تعريف القوة • ولا شىء من العنــاصر التى تتكون منها هـذه الصيغ معطى حقا ، ولا يمكن أن يعطى بالضبط • وليس اجتماعها معطى كذلك • ولكن العقل لحاجته فى البحث الى معرفة ما يبحث يكون تعريفات من اختيار معطيات التجربة اختيارا مناسبا مع تحديدها ، هذه التعريفات التى تتيح له أن يوجه للطبيعة أسئلة دقيقة منهجية •

وهذه التعريفات الى جانب ذلك ليست كلهــا فى درجة واحــدة ، اذ منها ما هو خاص ومشتق . ومنها ما هو عام وأساسى وشرط للتعريفات السابقة • والتعريفات الأعم هى بالطبع الأكثر ثباتا : وهذا علة ارتدائها فى كلامنا صورة مبادىء تسهل علينا الاعتقاد فى أنها معارف مطلقة •

وأخيرا هناك مفهوم يبدو ألزم من جميع المفاهيم لأنه ضرورى لهـا كلها ، وهو مفهوم العلم • وهذا المفهوم أيضا تعريف مصنوع كسائر التعاريف • اننى أسـمى العلم الفرض الخـاص بالعـلاقات الدائمة بين الظواهر • ويقوم العمل العلمى على سؤال الطبيعة طبقا لهذا الغرض • وهذا مثله مثل القاضى الذى يكون ظنا قبل سؤال المتهم .

ان الاثباتات التى تستلزمها هذه التعاريف من حيث أنها محتملة لتجعل السؤال ممكنا ونافعا ، فليست ، ولا يمكن أن تكون الا فروضا ، ما دمنا لا نســأل فردا معينا يمكن أن يظهر كلا متناهيا ، ولكننا نســأل الطبيعة اللامتناهية من كل وجه ، والتى لا يمكن أن تعطى لنا مظاهرها المستقبلة • ولكن ما دامت الدراسة النقدية لأصلها ودورها لم تتم ، فنحن نخلط هذه الفروض بمبادىء مطلقة ، أولا لأننا أعطيناها الصورة التى نميل الى نقل خصائصها الى المضمون نفسه ؛ وثانيا لأن بعض هذه المبادىء يقوم فى أساس سائر المبادىء الأخرى ، وأن ما يلزم لأنظمتنا يلوح أنه لازم فى ذاته •

هذه النظرية التى نوحيها دراسة تكوين التصورات العلمية ، تلزم العقل اذا فكرنا أن التجربة لأنها سبيلنا الوحيد للاتصال بالطبيعة ، فان الصيغ المضبوطة مثل مبادئنا تكون ضربا من المحال ، اذا وجب أن تستخلص بحالتها التى هى عليها من الطبيعة • اذ لا يمكن أن يشتق من التجربة وحدها ، وهى دائما متغيرة غير مضبوطة ، الا آثار هى نفسها متغيرة • والتدخل المنظم من جهة العقل هو الذى يمكن وحده أن يفسر التحول الذى يوقعه العلم بالتجربة •

والعقل فى هذه العملية يشعر تماما أنه يقيم بتعريفاته ونظرياته مناهج بسيطة للبحث ، وأنه لم يخطىء حين سلم على حد سواء بنظريات مختلفة بل متعارضة فى فروضها الأساسية ، حيث ان هذه النظريات تقدم نتائج متكافئة فى النفع لدراسة أصناف مختلفة من الظواهر (١) • ولم يكن الأمر ليتم على هذا النحو اذا وجب أن يرى العقل فى الأفكار الموجهة لنظرياته التفسير المطلق للأشياء •

ولكن قد يقال : انه مهما تكن الطريقة التى بها يتكون العلم ، فالواقع يدل أنه يتوافق مع الأشياء ، وأنه يسمح لنا باستخدامها • فالقدرة على التأثير فى اشياء عبارة عن امتلاك بعض طرائقها الخاصة فى الفعل • ولا ريب أن معرفتنا لن تصل أبدا فيما يلوح الى مرتبة الأشياء ، ولكنها تضيق الحلقة أكثر فأكثر على الحقيقة • واختراعات المعرفة واصطلاحاتها وأوهامها ليس لها غرض سوى الملاءمة مع الحقيقة ، ولا ينبغى أن نخلط بين التقارب المتزايد على الدوام من الحقيقة وبين العجز التام عن بلوغها • ويجدر بنا مع ذلك أن نتفق على معنى « الحقيقة » Vérité فالعلم لم يعد يفكر فى منح العقل نسخة تشبه الأشياء الخارجية التى من الواضح أنها غير موجودة كما نفترضها ، ولكنه يكتشف علاقات تتحقق التجربة من صحتها بشكل محسوس • وفى هذا القدر كفاية لأن تكون وأن يلزم القول بأنها صحيحة بالمعنى الانسانى لهذه اللفظة •

ويقال فى الجواب على ذلك : ماذا تثبت هذه القابلية للتحقق ؟ من الطبيعى أن تنجح القوانين فى التجربة ما دامت قد اخترعت بالضبط لتسمح لنا بالتنبؤ بالمجرى الطبيعى للأشياء • والى جانب ذلك عندنا حيلة مريحة تجعلنا نتصورها ناجحة حتى لو لم تنجح ، اذ نتخيل فى هذه الحالة قوانين أخرى كأنها تعارض فعل القوانين المسلم بها • ثم نضاعف

---

(١) H. Poincaré : **La Science et l'Hypothèse ; La Valeur de la Science.**

على هذا النحو الاضافات والتصحيحات لانفاذ المبدأ الذى ألفناه حتى اذا أصبح النظام آخر الأمر شـــديد التعقيد هجرنا ذلك المبدأ الذى لم يعد الا موضوعا للصعوبات لنجرب مبدأ آخر يدخر له المستقبل دون شك مصيرا مماثلا .

دلك أن التناظر الذى نزعمه بين تصوراتنا والتجربة أمر غير معرف تعريفا حسنا · فنحن نخلط بين تناظر الأمور الرياضية أو العلمية فيما بينها ـ وهى قابلة لأن تكون مضبوطة جـدا ـ وتناظر هـذه الأمور مع التجربة · ولكن التجربة اذا عزلت عن التصورات العلمية التى نختلط بها لا تصبح سوى عاطفة شـديدة الغموض · الخلاصـة أننا لا نعرف الا شيئا واحدا :هو أن هذهالنظرية تنجح بشكلمحسوس فى التجربة . ولكن كيف نحدد درجة الحقيقة التى يجب أن يحصـل الفرد عليها حتى يمكن استخدامه عمليا · من المعروف فى المنطق أنه من الممكن استخراج نتيجة صحيحة من مقدمات فاسدة · كذلك نحن نجرب كل يوم أن بعض المناهج قد تنجح سائرة نحو الكمال دون أن يكون لها أى صلة باطنة بالحقيقة ، مثل الطرائق القائمـة على الذاكرة والتى نسميها الروايات التجريبية · فمن يثبت أن العلم الذى يبدأ من التجريبية لا يظل تجريبيا فى نتائجه . فالنجاح العلمى كما يعطى لنا نفترض بين العلم وبين الأشياء وجود تناظر ما لا تطابق ، وهذا التناظر نفسه ليس فى آخر الأمر سوى فكرة عملية ·

بأى شيء بالضبط نقدم نظرياتنا العلمية هذا التناظر المعرف تعريفا سيئا والذى يبين صحتها ؟ بالتجربة وبالوقائع · فنحن نسلم بأن الوقائع موجودة هناك ، خارج الذهن الذى يجد السبيل للتطابق مع تصوراته . ونقول ان العلم صحيح لأننا نفترض أنه يمثل أكثر فأكثر هذه الحقيقية الخارجية التى لا تعتمد عليه ·

ولكن كل هذا البنـاء الخيالى صناعى · الحق أن الواقعة التى يتطابق العالم وإياها ليست شيئا خاما مستقلا عن الذهن ،ولكنها الواقعةالعلمية التى اذا فحصنا تركيبها ظهر كأنها قد صيغت من قبل ، ورتبت ، وصنعت بشكل ما بحيث تتمكن من الاندراج تحت القوانين الفرضية التى أدخلها العلم فى تعاريفه ·

ومن المهم التمييز بين الواقعة العلمية والواقعة الخام · فالواقعة الخام من جهة مصدرها ليست الا النسيج الذى يقتطع منه العلم بطريقته الخاصة

ما يسميه الوقائع • أما الواقعة العلمية فانهـا جواب عن اســـتفسار ؛ وليس هذا الاستفسار الا سلسلة القوانين أو الفروض التى ســـبق أن تخيلها الذهن لنشرح ظواهر من جنس واحد • اننا نقرر ونحدد وندرك الوقائع التى نسميها علمية ، بوساطة نظرياتنا وتعاريفنا العلمية الموجودة من قبل • وليست هذه الوقائع أقل فى صياغتها بحيث تلائم النظريات من تركيب النظريات بحيث تلائم الوقائع • اتفاق النظريات مع الوقائع هو من بعض الوجوه الذى يستحيل تحديدها اتفاق هذه النظريات مع نفسها •

وذلك لأن العقل البشرى لا يســتطيع أن يعمل الا فكريا ، وينطوى طريقة فعله وقد ركب من صور ومقولات معينة على التســاؤل أيمكن أن تمثل فيها الأشـــياء التى تقدم اليه • فهو لا يعرف ولا يدرك الا بشرط حصوله من قبل على قوالب للمعرفة وللادراك • فما هو الأصـــل الأول لهذه المعارف السابقة ؟ وما الذى تمثله ؟ وما قيمتها ؟ ان المشكلة بمقتضى نفس أطرافها تتجـــاوز نطاق الوقائع العلمية • وكل ما نعرفه هو أن معرفتنا وادراكنا لا يمكن أن تكون الا ترجمة بلغتنا للحقائق التى تقـدم الينا • والحال فى هذا الصدد فى الوقائع كالحال فى القوانين • بل يجب بكل تأكيد القول بأن الوقائع لا تعطى لنا الا بسبب قوانين معينة ما دامت تلك الوقائع لا يمكن أن تدرك الا اذا أرجعها الشعور الى نماذج موجودة من قبل •

ولن يتمكن العلم من التخلص من هذا الشرط العام للمعرفة • ذلك أن العلم هو أيضا لغة ، ولا يمكن أن يكون الا لغة بفضلها يعقل العقل نسبيا أكبر عدد ممكن من الأشياء التى تقدم اليه — أى تصبح معروفة ســهلة التناول . فكيف تصنع هذه اللغة ؟ وأى جـزء من الحقيقة هى أهـل للتعبير عنها ؟ وبأى درجة من الأمانة ؟ هذه الأسئلة من الواضح أنهـا محيرة مادام العقل لا يمكن أن يبحث فيهـا الا بمعونة وباســم الأفكار السابقة التى عليه أن يوجهها . مهما يكن من شيء لا تقل هذه الأسئلة فى تجاوزها ميدان التجربة العلمية عن تجاوزها ميدان التجربة العامة .

وما يستخلص من هذه الأنظار هو أن العلم ليس أثرا تحدثه الأشياء فى عقل منفعل ، بل مجموعة من العلامات التى يتخيلها العقـــل لتأويل الأشياء بوساطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب عليه ادراك أصلها الأول، ولكسب القدرة بهذه الطريقة على استخدامها فى تحقيق أهدافه •

مثل هذا المذهب فيما يلوح أصلح من ثنائية ربتشل لحل مشكلة العلاقات بين العلم والدين حلا عقليا ٠

اذ تبعـــا لهذا المذهب لا يختلف أساسا مجموع المعـــارف الفعلية الرمزية بوساطة صيغة عن جنس الاعتقادات التى تقوم عليهـــا حياتنا العملية ٠ والعلم لا يمكنه « أوليا » أن يحكم بوجوب اســـتبعاد الاعتقاد البسيط من العقـل البشرى ، ما دام هو نفســـه يفترض ذلك الاعتقاد ويستبقيه فى جملة مفاهيمه الأساسية ٠ فالاعتقاد الدينى ، والايمان تبعا لذلك ، لايمكن استبعاده لهذا السبب الوحيد وهو أنه اعتقاد ٠ ويكفى لكى يتعايش مع العلم فى عقل واحد الا يصطدم بالاعتقادات المدثرة حقا بسلطة العلم ٠

ولكن العلم الحديث يسمح فى هذا الصـــدد للدين بمجال عظيم ، لأنه لا يزعم أن له حقا على جميع صـــور الموجود ، بل يبحث فى جوانب الموجود التى يمكن أن تنطبق عليها المقولات العلمية دون أن يفكر فى انكار أن مقولات أخرى مختلفة قد تلتقى فى الواقع أو فى الممكن بمادة تناظرها ٠ فالعالم يتساءل : أتوجدفى الأشياء علاقات دائمة ؟ وهل يترتب على ذلك أنه يمنع الشعور الدينى أن يطلب ذلك ؟ وهل توجد قوة تجعـل العالم أفضل ؟

ليس معنى ذلك أن الدين يستطيع منذ الآن تجاهل تعاليم العلم ، لأن الاحتجـــاج عليه يتطلب معرفته واحترامه ٠ ولا يمكن انكار أن العلم يعيش اليوم فى ظل عدد معين من الأفكار تهم الأديان ، على الأقل كمـــا تقدم الينا فى واقعها المحسوس ٠ ولعل فكرة التطور أهم هذه الأفكار ٠

ومن العسير جدا ، لأنها مسألة لاريب أنها ميتافيزيقية أكثر منها علمية ، معرفة ما التطور بالضبط ، وماذا ينطوى وما يدل عليه من جهة أصله وطبيعته ٠ ولكن للتطور معنى ظاهريا وعلميـــا يتفق عليه جميع الناس ، وهو أن الكائنات الحية ، ولعل الأشياء عامة ، تتغير ٠ أو يمكن أن تتغير ، ليس فقط فى بعض مظاهرها بل فى مجموع أحوالها الوجودية ، وأن الانسان لن يستطيع « أوليا » تحديد عمق هذا التغيير ٠ وســـواء أكان التحول يتم فى الجرانيم ، أم ينتج بتأثير الوسط ، أو بسبب هذين العاملين معا ، فليس ثمة أبدا فرق حاسم بين طبيعة الكائن والتغييرات الحاصلة فيه ، وما يسمى بالخصائص الجوهرية للنوع يمكن تصـــورها من الآن فصاعدا كمرحلة بسيطة من التطور أصبحت ثابتة نسبيا ٠

ويوجد فى الوقت الحاضر مدرسة من رجال اللاهوت تحاول بالضبط التوفيق بين التاريخ الخارجى للدين وبين هذه النظريات .

وأصحاب هذه المدرسة يبدءون من تمييز يجريه كل متأمل فى جميع الأشياء ، ويعتمد على هذا التمييز كل حياة وكل فعل ، نعنى التمييز بين المبدأ والتطبيق ، وبين الفكرة وتحقيقها . فنحن نربد بفكرنا ، ونحقق بالأشياء . ويترتب على ذلك أنه فى أى فعل ، فى أى تحقيق أيا كان ، هناك شيء آخر خلاف الفكر ، هو الصورة المادية التى يجب ضرورة أن تتعدل بشكل مناظر لتعديل الشروط الخارجية ، حتى لا يتغير معناها ولا تعبر عن نفس الفكرة . ولأمر ما يحتاج اليوم كتابنا الذين ظهروا فى القرن السادس عشر الى تفسير ، اذا لم يكن ذلك بسبب تغير اللغة . فاذا شئنا اليوم أن نقول نفس ما أرادوا قوله فلابد فى الغالب أن نستخدم ألفاظا أخرى . فكل فعل ، وكل حياة تستلزم هذا التمييز ، لأن الحياه تقوم على المعيشة بوساطه البيئة التى يوجد الكائن فيها . فاذا تغيرت البيئة بشكل ملحوظ لم يعد أمام الكائن الحى الا أحد أمرين : اما التطور واما التلاشى .

والدين لا يمكن أن يتجنب هذا القانون ، فهو يستهدف بالضرورة أن يكون فعالا ، ولن يتمكن من ذلك الا اذا خاطب الناس بلغتهم . وهو لا يستطيع أن يقدم للعقل معنى مدركا الا اذا تلاءم بشكل ما مع المقولات الموجودة من قبل فى ذلك العقل ، تلك المقولات التى تكون معيار معقوليته. ومن أجل ذلك اشتمل كل دين واقعى على جزءين على الرغم من صعوبة تحديد نهاية الجزء الأول وبداية الثانى بالضبط . فهناك الدين بمعنى الكلمة ، أى الحياة ، والارادة ، والفعل ؛ وهناك التحقيق الظاهر للدين ، أو التأليف بين الدين بمعنى الكلمة وبين شروط الوجود الداخلة فى مجتمع ما والعنصر الأول ثابت بالمعنى الرمزى لهذه اللفظة عندما نطبقه على مبدأ روحى حى أساسا . والعنصر الثانى شئنا أم لم نشأ متضامن مع تطور الأشياء .

فاللاهوتيون الذين تحدثنا عنهم لا يحترمون فقط مقررات العلم ، ولا يصرون على التمسك بهذا الاعتقاد أو ذاك فى صورة تبدو اليوم مستحيلة ، ولكنهم يدمجون فى اللاهوت نفسه المبادىء التى أرساها العلم على شاطىء اليقين وبخاصة مبدأ التطور .

فالفكر الأول المبدع الموجه يظل باقيا ، أما التأويلات التى يتلقاها،

والصيغ التى بمقتضاها ينصل بالخارج ، والمؤسسات التى تنشر فعله فى العالم ، فهذه كلها نتطور • فنحن نجد من جهة أن رابطة السببية الى تربط تتابع هذه الصور بالفكر الأول ، والتشابه الدقيق الذى تحتفظ به هذه الصور ما دامت تعبيرا عن نفس الأصل الواحد تضمن وحدتها الروحية ؛ ومن جهة أخرى تشارك مظاهر الدين فى قانون جميع الأشياء الحية متبعة فى تطورها العالم الذى هى جزء منه •

فهذه التعبيرات التى أمكن فى الأصل فهمها بمعناها الحرفى والمادى يجب اليوم ان شئنا التمسك بها أن تحمل على معنى مجازى هو الذى يصلح وحده للتلاؤم مع تقدم المعارف • خذ مثلا القول المأثور « ذهب الى مأوى الموتى ، وصعد الى السماء » تجد أن هذا التعبير لا يمكن أن يحتفظ بقيمته الا اذا صرفنا النظر عن فكرة الموضع المادى المستحيل تصوره اليوم ، وبحثنا من خلال الصورة عن المعنى الروحى : أى فكرة علاقة نفس المسيح بالصالحين فى الشريعة القديمة وتمجيد ناسوته فى آخر الزمان •

هذا ولا يمكن أن نحكم على هذا التأويل المجازى بأنه غير مجد وخيالى، بدعوى أن المذاهب المهددة لجأت اليه فى كل عصر فأفسدته حتى جعلته صبيانيا • بل الاستعادة هى اللغة بالذات للانسان • ولو أنعمنا فيها النظر لم نكد نستخدم أى لفظ فى معناه الصحيح • وليس ما نسميه حياة الألفاظ شيئا آخر سوى الضرورة التى تدفعنا الى أن نجعل معنى الألفاظ تتطور طبقا لتغير الأفكار ، اذا شئنا الاحتفاظ بها خلال هذا التغيير نفسه، وكما تتطلبه الحياة الاجتماعية • فالفكرة لا يمكن مباشرة أن تخلق صورتها لأنها لن تفهم حينئذ من أحد • فهى تستعير ضرورة — على الأقل لفترة من الوقت — الصورة الموجودة التى تكون بالنسبة للمجتمع القائم معيار المعقولية • وبمعونة هذه الصورة التى لم تصنع لتلك الفكرة ، تعبر الفكرة عن نفسها باضافة معنى مجازى الى المعنى الحرفى أو استبدال المجازى بالحرفى •

فوجود الدين ونموه لا يضايقه العلم الحديث بأى حال فى نظر المدرسة التى يمكن تسميتها بالتقدمية •

وتوجد فى أعماق الأديان الحقائق الأساسية التى تتراجع خصائصها الميتافيزيقية باتصالها بالعلم الذى تكون الظواهر موضوعه الوحيد •

وتشتمل الأديان الى جانب ذلك على تعبيرات كبيرة تكاد تكون مباشرة عن هذه الحقائق الأساسية ، هي : العقائد والشعائر الروحية بشكل ما التي تعيش في التجربة أكثر مما تعيش في النصوص ، وهذه لا تتضمن أي صراع مع العلم . ولهذا السبب تسمي المسيحية الله أبا ، والناس أبناء الله ، وهم بهذه الصفة اخوان فيما بينهم . ومن تعاليمها كذلك القول بمملكة الله ، والخطيئة ، والخلاص ، والفداء ، وتناول القربان المقدس .

ويبقى بعد ذلك تفصيلات العقائد والشعائر . هذه التفصيلات باعتبار أنها تنطوي على عناصر مستعارة من معارف عصر معين ومؤسساته، فقد يحدث أنها تتنافر مع أفكار عصر آخر ومؤسساته . وليس معنى ذلك الا أن علم الأمس ومؤسساته تعارض في بعض النقط علم اليوم ومؤسساته . والدين ليس مسئولا عن هذه التغييرات ، ولن يتمكن من الصبر عليها ، بل يظل متماسكا فيتطور خارجيا .

وثمة طريقتان للتطور يمكن تصورهما ، فاما أن يحتفظ الدين بصيغته التي هي بقية علم وحضارة سابقين مع استخلاص المعنى الروحي من المعنى الحرفي والمادي . واما أن يتأثر خطى أمثال القديسين بولس وأثناسيوس وأوغسطين والأكويني فلا يخشى التلاؤم مع أفكار العصر الحاضر العلمية والفلسفية ، ليجعل منها الرمز ــ الممكن دائما بلا شك ولكنه مفهوم مباشرة عند الأجيال الراهنة ــ للحياة الدينية الأبدية والتي لا يمكن التعبير عنها .

الفصل الثانى

صعوبات المذهب السابق

المذهب الذى يقيم الدين على نقد العلم والذى يحتضنه بعض المفكرين بقوة قد تذهب الى حد العدوان ، أثار عند البعض الآخر اعتراضات هامة . فقد أثيرت منذ بضع سنين ضجة شديدة حول عبارة تلخص هذا المذهب من وجهة نظر جدلية وهى : « افلاس العلم » .

ومن العسير فى بعض الأحيان استخلاص حجج حاسمة من الاحتجاجات الخلابة التى صدرت عن هذه الصيحة من الحرب . ولهذا أخذ بعض المفكرين فى حصر كشوف العلم الحديث المعظمة ، وعلى الأخص التطبيقات العجيبة لهذه الكشوف . ولكن المسألة بالضبط هى معرفة هل هذه الأنواع من التقدم التى تتصل أساسا بالحياة المادية تكفى فى تحقيق الوعود التى بذلها أكثر من مرة علم الأمس لا فيما يختص بالحياة المادية للانسان فقط ، بل السياسية والأخلاقية كذلك .

وقال البعض الآخر : كلا ، لم يفلس العلم ؛ لأنه لم يستطع أى علم معقول صحيح أن يعد بما يتهم به العلم من أنه لم يعطه . ويتضمن هذا الجواب أن العلم ليس كل شىء بالنسبة للانسان .

ومن خلال هذه الألوان من الدفاع عن العلم الحديث تنتشر مع ذلك فكرة رئيسية هى أن هذا العلم يطبع فى الواقع فى العقول أكثر فأكثر استحالة تعيين حد لتقدمه ، لا ريب أن ثمة فروقا عميقة بين المرتبة الطبيعية والمرتبة الأخلاقية ، بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الانسانية . ولكن ألا تبدو المسافة التى تفصل المادة غير العضوية عن المادة الحية ، أو عن الحركة الواقعية للميكانيكا المجردة غير قابلة للاجتياز ؟ ومع

ذلك فالاتصال يتقرر أكثر فأكثر بين هذه الممالك المنفصلة فى الظاهر . فلماذا نحرم على المستقبل أن يحقق الى النهاية توافق العلم مع الموجود فى كل صوره ؟

قد يقال انه ولا واحد من اختراعات العلم يحقق المطالب الحلقية للطبيعة البشرية ، وأن علم المستقبل لن يحققها كذلك مادامت هذه المطالب تفوق العلم .

وقد نغتر بقيمة هذا الاعتراض . ذلك أن الانتصار على الحقائق اليقينية قد خلق فى ذهن العلماء احساسا محدودا باليقين والكفاية ، والى هذا المقياس يردون منذ الآن كل نشاط فكرى ، ويعدون البحوث التى لا تتفق معه عبثا وغير مشروعة . لا شك أنهم لا يخاطرون كما كان الحال من قبل باعلان نتائج مطلقة لا تتناسب مع وسائل معرفتنا ؛ ولكنهم يصرحون بأن كل علم نسبى . ويجدر بنا أن نتفق على المعنى الصحيح لهذه العبارة . فهى لا تدل على أن خارج الميدان الذى يتحرك فيه العلم يوجد ميدان آخر هو ميدان المطلق يباح فيه لأنظمة أخرى أن تعيش ، ولكنه يمنع بالعكس العقل البشرى من ارتياد كل ميدان ليس فى متناول العلم . لأنه اذا كان ثمة شىء لا يمكن أن يعرفه العلم ، فهذا الشىء من باب أولى لا يمكن أن يعرفه أى نظام آخر . والعلم بسبب احساسه بالكفاية التى يختص بها وحده فانه حين يقول : انى أعلم ؛ فمعنى ذلك أن الشىء موجود بالنسبة للعقل البشرى . وحيث يقول العلم : لا أعلم ، فهذا يعنى أن أحدا لن يدعى المعرفة .

ليس من الواضح اذن بأى حال أن العلم الحديث على الرغم مما يرتديه من زى التواضع قد يكون أكثر ملاءمة من العلم الدجماطى فى نمو الدين نموا حرا . فالدين من وجهة نظر العلم ليس الا مجموعة من التصورات التعسفية ،لأنه لايستطيع أن يكتسبمن العلم سوى الصورةوهذا لايخلو من خطر على وحدته الخاصة كما يتضح لنا من مثال المدرسية . أما بالنسبة للمبدأ الباطن للدين ، فمن الواضح أنه لا يستطيع أن يتمثل بحقائق التجربة الموضوعية وهى وحدها الحقائق التى يعترف بها العلم . ولا يكفى أن نتعلل بأن ما نقصد التمسك به مما يتجاوز حدود العلم ليس علما آخر بل اعتقادا ؛ لأن الاعتقاد من وجهة النظر العلمية ليس له قيمة الا اذا كان على حد سواء قائما على ملاحظة الوقائع وموجها فى طريق العلم .

والاعتقاد الدينى وقد اقتصر على الميدان الذى يلوح له أن العلم قد هجره لا يمكنه حتى فى داخل هذه الحدود أن يضمن استقلاله وحرية نموه ، لأن كل تقدم من جانب العلم يهدده • وهو يتتبع بشغف أنواع التحول فى التفسير العلمى للأشياء ، معتقدا أنه يجد نغرة هنا ، أو فجوة يسدها هناك • وهو يثير بحماسته الفائقة للتلاؤم والتوافق موازنة تسىء اليه ، لأنه يقابل بين سير العلم الوطيد الظافر وبين شكوكه وخوفه• ويلوح أن الدين لا يعيش الا كاسم رنان كان يستند فى القديم الى شىء عظيم ، ولم يعد اليوم الا ذكرى خالصة لا يزال المخلصون يحتالون بتقواهم وخيالهم على صبغها بألوان من الحقيقة •

هذه هى المخاطر التى تهدد الدين اذا اقتصر على محاولة الافادة من الثغرات التى يخلفها العلم • ومع ذلك يرى كثير من العلماء والفلاسفة أن هذه المخاطر لن تكون حقيقية • فالدين مهدد بها لأن بعض المفكرين يصرون على النظر الى العلم نظرة عداء ؛ وليس هذا الا تحيزا • ولو أننا فحصنا بعض نتائج العلم الأكثر أهمية بدلا من ادمان التفكير فى العلم وشروطه ، فسنرى أن العلم يتجه من ناحية حدوده نفسها فى اتجاه الدين • ويهمنا أن نفحص عن هذه الطريقة من النظر •

الفصل الثالث

العلم باعتبار أنه يتجه نحو الدين

على الرغم من شهرة المذاهب المادية والطبيعية التى تصحب العـلم غالبا ، يصر كبير من الفلاسفة والعلماء المختصين على انكار أن مناهج العلم ومضمونه قد تتعارض مع مبادىء الدين • ومنهم من يعتقد ، وهم الفريق الأغلب ، فى امكان التمسك بوجهـة النظر المدرسية بطريقيها المختلفين بالنسبة لأصلهما المتلاقيين بالنسبة لاتجاههما ، فيجد فى المذاهب العلمية الحديثة نفسها أصول العقائد الدينية •

وهكذا يرى بعض العلماء فى مذهب التطور الحالى الدليل على العقائد الدينية مثل الذات الالهية ، والخلق ، وهبوط آدم من الجنة ، وفائدة الصلاة وخلود النفس (١) • فهذا عالم بارز من علماء الطبيعة يعطى كنتيجة للعلم الحـديث « الآب » فى الانجيل ، والنقط الأساسية فى عقيـدة الكنائس المسيحية •

ومع ذلك يمكن القول بوجه عام اننا اليوم نبحث بشكل غير مباشر فى العلم لننفذ منه الى الدين • ذلك أن النقطة التى يدور عليها الجدل هى الخاصة والدلالة الدقيقة لحدود العلم(٢) • فهل هذه الحدود تمثل سلبا خالصا ، سلبا مطلقا بحيث يمنعنا العلم حقا فيما وراء ذلك أن نبحث شيئا أو نتصور شيئا ؟ أو أن هذه الحـدود ليست الا سلبا نسبيا هو ما سـماه أرسطو بالعدم ، أى فقدان شىء مطلوب ، ولابد منه ، ويستلزمه نفس الشىء الذى نملـكه •

---

(١) Armand Sabatier : **La Philosopuhie de l'effort**

(٢) Sir Oliver Lodge · **The Substance of Faith.**

ويرى العلماء الذين نعرض رأيهم أن حدود العلم تمثل حقا بالنسبة للعقل البشرى عدم معرفة ليس منها بد لتجعل من علمنا معرفة تامة . والعلم يعرف فى هذا الأمر ما يتبين منه أنه لا يكفى نفسه ، لأن مبادئه تصورات سلبية غير محدودة فيما يختص بمضمونها . ويستحيل على العقل البشرى ألا يتساءل عن الشيء ماهو اذا قيل له انه ليس هذا أو ذاك . فالعلم نفسه لا أى نشاط نفسانى خارج عنه هو الذى يحيط بامكان المعرفة الأعلى من المعرفة العلمية . وفى ذلك كان يقول بسكال : « آخر خطوة للعقل أن يعترف بوجود عدد لا متناه من الأمور التى تفوقه » .

* * *

وقبل كل شيء ، لم نقول فيما يختص بروح العلم ومناهجه العامة انه يعادي الدين ؟ فالعلم يستهدف اخضاع الظواهر للقوانين ، أى الى النظام ، الى الثبات فى التغير ، الى الترتيب ، الى المنطق ، الى العقل . انه يبحث عن قوانين بسيطة وكلية يمكن أن يرد اليها تعدد القوانين التفصيلية وتعقيدها . ومن هذا الوجه بالذات يميل العلم الى أن يرى فى العالم أثرا واحدا ومتناسقا أى جميلا . الواقع أن مسافة واحدة وهى مسافتنا الأقليدية يلوح أنها تكفى لتفسير كل خواص الامتداد الواقعى ؛ وأن قانونا وحيدا هو قانون نيوتن يتحكم فى ظواهر عالم الفلك . ولعل قانونين أساسيين يكفيان فى تفسير الفيزيقا ، وهما الاحتفاظ بالطاقة ، ومبدأ أقل فعل . فاذا كان العلم يتجه نحو الوحدة ، ويجدها ، فهل من التعسف القول بأنه يتجه نحو الله ؟

ولكنه فى الوقت نفسه على بينة من أنه لا يستطيع بلوغه ، لأن مبادئه ليست الا فروضا تجعلها التجربة مقبولة بشكل محسوس . فهو يستطيع أن يقول ان أى فرض آخر لم يخضع حتى الآن لرقابة الوقائع ، ولكنه لا يستطيع القول بأن هذا الفرض هو الحقيقة . ونفس العالم الخاص بمعرفته ، أى التساؤل عن الطبيعة بوساطة فرض ، يسمح له بايجاد تفسيرات كافية بالفعل ، لا أن يقلب تفسيراته الكافية الى تفسيرات ضرورية . ومع ذلك فان التفسير الوضعى والمطلق لا يمكن الا أن يوجد ، لأن العلم يغرينا على تقديمه فى نفس الوقت الذى يقرر عجزه عن ذلك .

وخواص الأجسام تبعا للفلسفة التى تسمى ميكانيكية(١) تفسير بمبدأ واضح ووضعى هو المادة والحركة . ومن الجدير بالملاحظة أنه اليوم لايوجد

Poincaré : **La Physique Moderne.**

من بين أولئك الذين يتمسكون بالاستخدام المشروع للنموذج الميكانيكى فى تفسير جميع الظواهر الا عدد قليل جدا يقولون بامكان ادراك الحركات التى يتخيلونها بوساطة آلات فيها القدرة الكافية • فهم يستخدمون الحركة كأنها أسهل الرموز التى نملكها لايجاد وشرح قوانين الظواهر •

غير أن كثيرا من علماء الطبيعة يعتبرون هذا الرمز نفسه غير مجد أو من الممكن استبعاده باعتبار أنه على كل حال كمساعد بسيط ليس على العلم الا أن يستغنى عنه عندما تنتهى مهمته • ويرى هؤلاء العلماء أن محاولة ارجاع مجموع الظواهر القابلة للملاحظة الى الحركة قد باءت بالفشل ، رغما من اختراعات الميكانيكيين المحدثين المتزايدة فى الدقة والتعقيد • أما طريق التوحيد الصحيح فهو الذى سار فيه علم الحرارة الدينامية الذى أصبح علم الطاقة ، والذى يتكون من البحث فى مظاهر الأشياء القابلة للقياس بصرف النظر عن طبيعتها الخاصة • فهل ما نقيسه امتداد ، أو حركة ، أو شىء آخر مختلف تماما ؟ هذا الأمر قليل الأهمية ما دامت المقاييس كافية فى ايجاد القوانين ، وبناء النظريات ، واستخلاص مبادىء تسمح بتصنيف الظواهر المعروفة ثم بالطريق القياسى بتوجيه أسئلة جديدة للطبيعة • فماذا نبغى أكثر من ذلك ؟ ان علم الطاقة بعد أن يجمع كل ما يشتمل العلم عليه من حقائق تجريبية علمية مضبوطة ، وبعد أن يستبعد كل بقية ميتافيزيقية لا تقبل التحقيق يحقق أكمل صورة عرفها العلم الطبيعى حتى اليوم •

فما هى هذه الطاقة التى يجعل منها موضوعه الوحيد ؟ ليس عنده منها الا فكرة سلبية ، فهى ليست الحركة ، ولا أى حقيقة من الحقائق المحسوسة التى نلاحظها • انها دليل على معرفة نفتقدها •

وقد يبدو من الممكن بوساطة علم الطاقة الاحاطة بجميع الأحوال المختلفة للتغير ، لسنا نعنى بذلك الحركة الموضعية فقط بل الحركات الفيزيقية الحقة ، أى أنواع التغير فى الخواص والتركيب ، وكل ما سماه أرسطو استحالة وكونا وفسادا • ولكن هذا الامكان لا ينطبق الا على صورة الظواهر • وهذه الصورة لأنه ليس لها بذاتها أى خاصية طبيعية ، فلن تكون الصيغ التى تمثلها ذات فائدة ، ان لم تكن الظواهر مصنفة بحسب ما بينها من مشابهات واختلافات فيزيقية حقا ، أى بحسب صفاتها • وهكذا يقوم التمييز الكيفى فى عقل العالم على أساس وحدة التفكير الرياضى

وتطابقه (١) ٠ وما مفهوم الكيف ؟ من الواضح أن فكرة الكيف ليست من وجهة النظر العلمية سوى فكرة سلبية : انها فكرة عن شرط الأعظام التى نسلمها الملاحظة الى التحليل ، وهذا الشرط لا يمتد الى العظم ٠ ولكنها فى الوقت نفسه فكرة عن حقيقة واقعة ، فهى لذلك ليست سلبا خالصا ٠ انها الدليل الذى يقدمه العلم نفسه على وجه من الموجود يتجاوز التجربة الحسية والعـــلم ٠

※ ※ ※

وسنستخلص نتائج مماثلة لذلك من علم الحياة ٠ ويكاد الرأى اليوم يجمع على أنه اذا كانت الحياة فى بقائها لا تستهلك أى طاقة خاصـــة بها فلايمكن مع ذلك أن نرجع هى نفسها الى مجرد قوى طبعكيموية ٠ وكثيرا ما تعرض هذه القضية ذاتها فى عبارات تبلغ من الدقة والوضعية بحيث يبدو أن ميدان علم الحياة أقل فى حدوده فيما يختص بمعرفة الموجود من ميدان علم الطبيعة ٠ الحق نحن لا نعرف فقط أن الحياة موجودة ، وأنهـــا ليست ميكانية بحتة ، بل نعطيها تعريفا هو أنها اتفاق ، نظام متسلسل، تضامن الأجزاء مع الكل ، توحيد عناصر متنافرة ، فكرة خالقة موجهة ، جهد للاحتفاظ بتنظيم محدود باستخدام مصادر البيئة ومكافحة عقباتها ٠ وكل هذه التعاريف لها معنى ايجابى وفى الوقت نفسه أعلى من الميكانية ٠ واذا أخذنا هذه التعاريف على أنها علمية حقا نستنتج بسهولة أن العلم يدخلنا من تلقاء نفسه فى عالم مختلف عن عالم الظواهر الخارجية البحتة ٠

غير أننا نخدع أنفسنا اذا أخذنا هذه الصيغ بما فيها من تحـــديد ايجابى على أنها معطيات علمية حقا ٠ فهى بهذا المعنى استعارات مســـتمدة من الانفعالات المرتبطة بها فى شعورنا مع تقريرات الحياة ٠ انها تخدم عالم الحياة كعلامة ، كنقطة ارتكاز ، كصيغة لفصل صنف معين من الظواهر من الواقع يسميه عالم الحياة ظواهر حيوية ، بالضبط كما تخدم هذه الألفاظ وهى القوة ، والكتلة ، والجاذبية ، والسكون عالم الطبيعة فى فصل الظواهر التى يسميها فيزيقية ٠ ولكن اذا كان عالم الطبيعة قد استطاع أن يحول الرموز النفسية تحويلا يكاد يكون تاما الى رموز رياضية ، فقد احتفظت المصطلحات التى تعرف الحياة عند عالم الحياة بمعنى شخصى ٠ وهذا هو السبب فى أن دلالتها من وجهة نظر علمية دقيقة ليست الا سلبية ، فهى

(١) Duhem: **La Théorie Physique, 1906. — L'Evolution des théories** physiques. Rev. des quest. scientifiques. Louvain, Oct. 1896.

تدل على أن الظواهر المميزة للحياة لا ترد الى الميكانيه الفيزيقية ، أى انها ليست ميكانية من بعض الوجوه .

ومع ذلك فان الفكرة حتى العلمية عن الحياة ليست مجرد سلب ، لأنها اثبات لمجهول نستولى على مظاهره مع أنها هى نفسها تفلت من فحصنا الموضوعى . انهـا الوجه الآخر لسىء له بالضرورة مكان . هـذا التصور السـلبى الذى هو من الناحية العلمية فعال جدا ، يختفى ونختفى معه التفسيرات النسبية التى يقدمها ، اذا فرضنا أن المجهول الايجابى الذى يعبر عنه لا يوجد فى الواقع .

وقد وجهت دراسة مشكلة أصل الأنواع الحية نمو نظرية يلوح أنها تهيمن اليوم على العلم بأسره ، وهى نظرية التطور . فقد أدت الفروق التى تميز هذه النظرية من الاعتقادات السلفية الى الظن أولا بأنها تعارض من كل وجه هذه الاعتقادات ، وأن الدين اذا كان يستلزم العناية الالهية ، والخلق ، والعقل ، والحرية ، فلفظة التطور لا يمكن أن تعنى الا الميكانية ، والضرورة البحتة ، والمادية .

ومع ذلك فالنقد الذى وجهه العلم نفسه لهذه النظرية لم يتخلف عن بيان أن فكرة التطور أبعد ماتكون عن البساطة والوضوح والضبط ،كما كان الناس يتصورونها لأول وهلة . فهى تدل على كثير من المعانى ، وأنها على كل حال ليست أبدا ذلك السلب المجرد عن أفكار الخلق والحرية والعقل مما ذهب اليه البعض . ومع ملاحظة أن نظرية التطور قد أدخلت فى العالم وحدة واتصالا وخصوبة وتناسقا وتوجيها مشتركا لاتدل عليه مطلقا نظرية ثبات الأنواع ، فقد عاد بعض العلماء والفلاسفة الى التمسك بأن مذهب التطور أبعد مايكون عن التعارض مع الأفكار الدينية وأنه يعطى عن العالم ونموه فكرة أجل وأجدر بالخالق الالهى من العقيدة التقليدية عن الكثرة الثابتة للصور الأساسية . الحق أن هذا التأويل يتجاوز المداول العلمى للنظرية . ومع ذلك ليس من المغالاة القول بأن الفكرة العلمية عن التطور أكثر فى ذاتها نقصا من فكرتى الحياة والطاقة ، وأنها بالذات سلب يفترض اثباتا .

ويبدو اليوم كأنه شىء مقرر أن ما يسمى بالنوع ليس صورة ثابتة أزلية من الوجود . وأكبر اعتراض يوجه الى دارون هو أننا نرى أنواعا تختفى ، ولا نرى أنواعا تظهر . ولكن العالم الذى يجرب بخلق أنواعا بطريق التغيير المفاجىء على الأقل ، فيستطيع أن يخرج من النوع أنواعا

كثيرة تتفاوت فى تعدد اتجاهاتها • فليس هناك ما يتعارض من حيث المبدأ مع اعتبار مجموع الأنواع الموجودة كأنها حاصلة عن التطور •

فما معنى هذا الفرض ؟

يثير مذهب التطور بالضرورة مسألة أصل التغييرات Variatims ولم يستطع حتى الآن أن ينتهى فيما يختص بهذا الأصل الى حلول يقبلها الجميع • وهو يتردد بين اتجاهين يعتمد كل منهما على عدد من الوقائع والتجارب ، ولذلك يجتهد بعض العلماء فى التوفيق والربط بينهما • وتبعا لاحدى هاتين الوجهتين من النظرية التى تذكرنا بداروں يحدث التحول الأولى فى الجرثومة ، ثم تبقى بعض هذه التحولات وتتزايد وتصبح نماذج ثابتة • وتبعا لوجهة النظر الأخرى التى تنسب الى لامارك ترجع الأسباب الأساسية للتحول الى تأثير الوسط واجتهاد الكائنات فى التلاؤم معه • واجتماع هاتين الوجهتين من النظر واضح جـدا ، لأن فكرة التحول فى الجرثومة لا تنافى فكرة تأثير الوسط ، كما أن فكرة تأثير الوسط لا تنافى فكرة التحول فى الجرثومة • فالملاءمة مع الوسط قد تؤثر فى اخصـاب الخلايا التناسلية كما تثبتها بعض التجارب (١) ، وكذلك التحـول فى الجرثومة قد يشترك مع التلاؤم مع شروط الوجود •

فهل يمكن القول ان التصـورات المستخدمة فى هذه التفاسير هى علميا معان ايجابية ؟

ان مذهب التغير فى الجرثومة يفسر هذه التغييرات سواء بنوع من الخلق التلقائى أو بنمو خصـائص كامنة موجودة من قبـل ، وذلك بتأثير بعض الظروف • فالفروض المقترحة تنحصر فى أمرين هما اما الخلق أو الطفرة •

ومذهب رد الفعل على تأثير الوسط يستلزم فى الكائن الحى اما خاصية كسب واظهار اتجاه محدود بتأثير الفعل الموحد لسبب خارجى ، واما خاصية تعديل الكائن الحى نفسـه بحيث يتلاءم مع الشروط الخارجية .

وفيما يختص بالثبـات النسبى للتغييرات ، فهو شـبيه بما يكونه الكائن من عادات اما من تلقاء نفسه ، واما بتأثير وسط ثابت نسبيا •

وبالرغم من المظاهر يجب أن يكون لتصورات الخلق والملاءمة والحفظ

---

(١) Bonnier : Le Monde végétal, p. 332.

معنى ايجابى على الأقل من وجهة نظر العلم ؛ لأن ما هو ايجابى فى مضمون هذه التصورات شخصى ، لا يقبل التعريف ، عسير على الشرح العلمى ٠ فالمقصود من هذه التصورات هو أننا لا نستطيع تمثل تكوين الأنواع الحية بايجـاد مركب كيمائى ٠ الواقع أنها أبعد عن لغة العلم كما كانت عليه التصورات الداخلة فى نظرية الأنواع الثابتة ٠ ففى هذه النظرية يتكون العالم الحى كالعالم غير العضوى من عناصر محدودة لا متغيرة وذلك فى عدد محدود تؤلف تركيباته المختلفة سلم الأصناف ٠ على العكس من ذلك فان عالم النبات أو الحيوان القابل لأن يحيا ويتطور لا فى كل فرد من أفراده بل فى مجموعه فلا يشبه الا فى الظاهر لمجموعة مادية ، أو عدد محدود من الوحدات الثابتة المتجانسة ٠ بل التغير يرى أنه حاسم ، والمحدود والثابت اللذان يعتمد عليهما العلم ليسا الا ممكنين مؤقتين ٠

هذه التصورات ليست فى نظر العلم الا أسلوبا ، ومنطوقا لمشكلات، لأنها تتجاوز وجهة النظر الميكانية ٠ فهى توحى بفكرة تفسير تشبه ماتقدمه فكرة الشعور لأفعاله ٠ فالكائن الحى تبعا للصيغ التى نأخذ بها الآن يريد الاحتفاظ بحياته واظهارها ، ولكى ينجح فى ذلك يحقق ذاته ويتعدل تبعا للظروف المحيطة به ٠

هذه التفسيرات تسمى عادة غائية ، ولكى تتجانس مع الوقائع يجب فى رأى أحد الفلاسفة البارزين (١) أن نتصورها على أنها أعلى من الغائية ومن الميكانية على سواء ٠ ذلك أن الغائية تفضى بنا الى اعتبار عالم النبات فى درجة أدنى من عالم الحيوان ، والى اعتبار الغريزة أدنى من الذكاء ، مع أنها فى الواقع ثلاثة أنواع مختلفة من النمو لنشاط واحد ٠ فالانتـــاج الخصب والمنوع المتجه فى اتجاهات مختلفة يحقق فكرة الخلق الذاتى أفضل مما تحققه فكرة غاية متصورة من قبل تحدد تاريخ التحقيق ٠

ومهما يكن من أمر هذه النظرات التى تذكرنا بمذهب سبينوزا فى الحيـــاة ، فيلوح أنه مما لا شك فيه أن المضـــمون الايجابى للتصـــورات البيولوجية الأساسية يفوق العلم ، مما يترتب عليه أن هذه التصـــورات ليست الا تصورات سلبية ، اذا تكلمنا بلغة العلم ٠

---

(١) وانظر : Bergson : **L'Evolution Créatrice.**

Rudolf Otto : Naturalistische und religiôse Weltansicht, p. 214-5.

لا يترتب على ذلك أن فى استطاعة العلم استبعاد مدلولات تلك التصورات الموضوعية والشخصية باعتبار أنها غير مجدية خيالية ولفظية بحتة • لأن هذه التصورات حين تصبح كمية خالصة ومضبوطة وموضوعية ستفقد كل ما لها من مميزات ، وكل ما تختص به من هداية العلماء فى بحوثهم وتراكيبهم • وكان كانط يقول : ان بعض المبادىء اذا جردت من قيمتها التركيبية ، بمعنى أنها لا تكسبنا أى معرفة حقيقية ، فلها قيمة منظمة مادامت تسمح بتصنيف الظواهر وتنظيم التجارب ، كما لو أنها كانت تمثل بأمانة عمل الطبيعة الحقيقى • ولا يزال هذا المذهب قابلا للتطبيق على علم الحياة اليوم أيضا • فهو يبين لنا أن العلم متعلق بحقيقة تتجاوز وسائل بحثه •

***

وأخيرا فان العلوم الأخلاقية لها أهمية خاصة فى هذا الصدد • ذلك أنها تفهم على ضربين : اما أنها علوم معيارية ، واما وضعية •

فباعتبار أنها علوم معيارية فانها تقدم مباشرة من واقع مضمونها الخاص المبادىء الموجهة لحياة الانسان ، وهو ما ننشده من العلوم الطبيعية بلا طائل • فهى تقدم للانسان أو تفرض عليه غايات يتطلع اليها ، مثل تنمية الشخصية ، والواجب ، والسعادة ، وتوافق الفرد مع المجتمع ، والعدل ، والنفع العام ، والتضامن ، ووحدة الضمائر • ومن الواضح أن مثل هذه الأمور ليست فى ذاتها مبادىء مطلقة كاملة التصور ، ولكنها تمثل مشاكل من طبيعة خاصة لا نستطيع حلها بمعونة التجربة وحدها •

وهذه الأمور فى نظر بعض المفكرين ليست الا نوافذ نطل منها على اللامتناهى ، على الكامل ، على الالهى • فاذا كان الأمر كذلك ، فالعلوم الأخلاقية بمقتضى ما فيها من أفكار موجهة تصبح هى ذاتها تمهيدا حقيقيا للدين •

وتشبه مدرسة أخرى العلوم الأخلاقية بالعلوم الطبيعية الأخرى تشبيها أوثق • فهذه المدرسة ترمى الى أن تجعل منها بالضبط العلم الطبيعى للانسان حين ننظر اليه فى مظاهره الخلقية والاجتماعية • فالعلوم الأخلاقية تدرس سلوك الناس فى أحوالهم وأسبابهم كما تدرس العلوم البيولوجية وظائف الحيوان وصور معيشته • أما فيما يختص بالتعاليم العملية فهى بهذا المعنى تطبيقات للعلم دون أن تكون جزءا منه • فكل علم فى الواقع من حيث هو علم فهو نظرى ، أما العمل فاما أن يسبقه أو أن يتبعه دون أن يتدخل فيه •

فاذا فهمت العلوم الأخلاقية على هذا النحو كانت بذلك وسيلة محققة لقطع كل صلة بالدين لا تجعله الا قصصا بحتا • اذ ستقتصر على تسجيل ما تحدث به الناس على مر العصور فى هذا المعنى أو ذاك ، عن العدل والواجب والحق والشخصية والتضامن والضمير الجماعى ، دون أن نتساءل عن الأصل الفلسفى لهذه المفاهيم ، ومادلالتها وقيمتها . ولكن العلم الذى يقتصر على الرواية ليس علما بمعنى الكلمة • ولكى يتشبه علم الظواهر الأخلاقية العلوم الطبيعية يجب أن يكون تفسيريا •

وعلم الأخلاق لا يفكر فى الوقت الحاضر بوجه عام فى تفسير حياة الضمير والحياة الاجتماعية بأسباب طبيعية خالصة • فعلم النفس ، وعلم الأخلاق ، وعلم الاجتماع تزعم أن لها مبادئها الخاصة بها دون أن تقطع صلتها بعلوم المادة ، وعندئذ لن تفسر الظواهر الأخلاقية بالشروط الفسيولوجية والفيزيقية لحياة الانسان فقط بل بأسباب أخلاقية خالصة ، مثل شروط الضمير ، وخصائص العقل والارادة ، وتأثير العواطف والميول والأفكار ، والدور الخاص ببعض المفاهيم مثل الفردية والسعادة والواجب والمساواة والحرية والتقاليد والضمير الجماعى والتضامن والانسانية والعدالة والائتلاف والتقدم والعقل ، وغير ذلك •

فما هى هذه المبادىء ؟ انها ليست من الوجهة العلمية الا أسلوبا • انها أشباح شخصية تتخذ مكان الأسباب الموضوعية ، والتى يجهلها ذكاؤنا ولا يستطيع بلوغها فى ذاتها • وكل ما هو مضبوط فى هذه التفاسير المستمدة من مثل هذه المبادىء هو أن الظواهر المذكورة لا تفسرها العلل الفاعلة التى نملكها • فنحن نخلع على هذه الأمور المائعة صيغا ، ونجعل منها أنواعا للكائنات ، وقوى ميكانية ، ونستخدمها كأسباب فاعلة بضرب من الحيلة المنطقية ، حين ندخل أفكارا وغايات على الحياة الشعورية بما فيها من أغوار لايمكن بلوغها ، ثم نعتقد بعد ذلك أننا قدمنا تفسيرا علميا . ولكن كيف نحددعلميا معنى مثل‌هذه التفسيرات وقيمتها؟ ومن أين تصدر الحياة الأخلاقية ، والتطلع نحو التقدم ، ودعوى خلق الجديد وعمل ما هو أفضل من الطبيعة ؟ ماذا نريد ؟ والى أين نسير ؟ أن نرد كل هذا الممكن الى الضرورى ، وكل هذا المثالى الى الواقعى ، وكل هذا المستقبل الممكن الى الأمور المقررة ، كأننا لا نرى فى الضمير الا قوة خفية غامضة • وعندئذ ما مصير التفسيرات التى تقدمها ؟ لن تكون الا تفسيرات وهمية لظواهر هى ذاتها وهمية •

هذه الأفكار ليست من وجهة نظر علمية دقيقة الاسلوب ، فهي سلب لامكان تفسير ميكانى · وهنا أيضا وعلى الخصوص يحق لنا القول بوجود سلوب ناقصـــة متضامنة مع اثباتات مناظرة · وكيف يستطيع العالم استخدام هذه التصورات ، اذا وجب على مثال الرياضي أن يجردها من معناها الشخصي والعملي ؟ انه قلما يفكر فيها حتى ان هذا المعنى الشخصي نفسه هو الذي يخلع عليها اسم المفهوم العلمي · وعندما يستدل الفلكي من المظاهر كما لو كانت الشمس هي التي تدور حول الأرض ، فهو يعلم أنه يمكن أن يستدل على حد سواء ، بل ان استدلاله يكون أكثر مناسبة حين يفترض أن الأرض هي التي تدور حول الشمس · أما عالم الأخلاق أو عالم الاجتماع الذي يرغب في ترجمة المظاهر الشخصية التي يبحثها الى صيغ موضـوعية ، فانه يجد نفسـه وقد انتقل الى الطرف المقابل من الحقيقة التي يسعى في طلبها ، فيتوقف عن التفكير أصلا · ذلك أننا اذا شئنا أن نتحـدث عن الناس وفرديتهم وشخصيتهم وتضامنهم وضميرهم الفردي أو الجمعي ، فلا مناص من افتراض أن هذه العبارات تعنى شيئا وهو ما تنازعه كل المنازعة وجهـة النظر الموضوعية للعلم · ان تفسير الظواهر بتصورات أخلاقية أو اجتماعية ليس شيئا آخر سوى الالتجاء بغير حق الى تفسيرات تتجاوز نطاق علم للاخلاق أو لاجتماع علمي حقا ·

صفوة القول : ان حدود العلم تبعا للفلاسفة الذين نتحـدث عنهم ليست مجرد ســـلوب ، بل هى أكثر من ذلك دلالة على حقيقـة متعالية بالنسبة الينا ، بدونها تصبح هذه الحدود ذاتها غير مفهومة ، ويجب على عقل العالم أن يحتفظ بذكراها اذا شاء أن يعطى تصوراته دلالة محسوسة تجعلها قابلة للاستخـدام · فليس العلم اذن محـايدا بالاطـلاق ، اذ له وجهة ، واذا كانت هذه الوجهة تظل عامة جدا ، فهى على الأقل متوجهة نحو نفس الأمور التى يسلم الضمير الديني بها .

لن يكون منذ الآن تصورا تعسفيا ، قد يجيزه العلم نظريا ولكن دون أن يكون على صلة به ، بل العلم نفسه يسعى اليه دون أن يعرف ذلك . وهكذا ففى الوقت الذى ينشر الدين فيه أجنحته بحرية طبقا لمبادئه ، فانه يعرف أن الدعاوى التى يثبتها فى مبادئها العامة تناظر مسلمات العلم . ومن التحمس الشديد للعلم أن نجعله يتمثل كل مايسهم فى عمله الخاص ومن الملاحظ أن المفكرين الذين تحدثنا عنهم لم يفكروا فى استبعاد العلم كشىء غريب أو منافس ، بل طلبوا معونته بكل قوتهم حتى يجعلوا من الدين ، من الناحية التاريخية والطبيعية للأديان ، أصدق فكرة وأوثقها وأقربها الى التمام ، فتكون بذلك أجدر فكرة تليق بالدين وأعظمها أثرا ·

الفصل الرابع

صعوبات قائمة

هذه الطريقة لفهم العلاقة بين الدين والعلم ومعالجتها ، هى بلا نزاع من أقوى الطرق التى يمكن تصورها وأكثرها حسما • ومع ذلك فليس من المؤكد أنها ترضى من كل وجه ضمير رجل العلم أو رجل الدين •

فالروحانى رغما عن كل جهوده لمجرد جمع تعاليم العلم دون أن يحث عليها ، فهو يخاطر بانكار العالم حين يؤول الروحانى حدود العلم بمعنى يلائم الدين • فان كان ما يؤوله عقيدة أساسية فى نظر العلم ، فهو لا يدرى وجهتها ، وان اعترف بحدود للعلم فهـو لا يدرى مدى ما تخفى وراءها • فكل تأويل سواء لما يجهله أو لما يتيقن منه فهو موضع شك عند العالم ، لأن العلم نفار أساسا على استقلاله ، وذاتيته ، وحقه فى عدم المعرفة •

ورجل الدين من ناحيته يلح فى التعجب لم يضطر أن يسأل العلم الاذن فى الوجود • انه لا يفكر بكل تأكيد فى التطاول على نتائج البرهان العلمى ، بل يرى بغير مشقة أنه لا بد من وجود صلة بينه وبين العلم ، وأن الدين والعلم لا يمكن تنافرهما تنافرا حاسما ، لأن الله مادام موجوداً فهو علة العالم الذى يبحث العلم فى قوانينه ، ولايمكن أن تنعدم الصلة بين العلة والمعلول • ولكن الدين يطالب كذلك بذاتيته وحرية نمـوه ، فهو ككل حى يرغب أن يكون مستقلا بنفسه وأن يبسط من الداخل كل قواه • ولكنه يصبح مهددا بأن يجد نفسه محصورا فى نظام يلوح أنه رغم كل شىء يخضع حق الدين فى الظهور للتصورات العلمية •

فلا العلم اذن ولا الدين يشعر فى نظام حدود العلم بكامل استقلاله الذى يتطلبه كل منهما •

حقا يبدو أن المشكلة تتحدى أدق الأفهام ، اذ لا بد من ايجاد وسيلة نتصور بها الدين حرا فى نموه تبعا لمبادئه الخاصة وفى الوقت نفسه مرتبطا بالعلم بعلاقات معينة مفهومة . ولكن اذا كانت الصعوبة تبدو عسيرة الحل ، أفلا يرجع ذلك الى أننا نلح فى نمثل الدين والعلم كأنهما موجودان فى المكان بجانب بعضهما ، وكأنهما يتنازعان على غرار الأشياء المادية ؟ فالعلماء يبحثون عن الموضع الذى يسمح به العلم للدين ، ويتساءلون هل حدود المكان التى يشغلها العلم تفترض مكانا آخر قد يمتد وراء ذلك أو لا تفترض . وليست كل هذه العبارات سوى استعارات أو ماقلات للحقيقة الى لغة الخيال المكانية . فهل يمكن أن تكون الصلة بين الدين والعلم شيئا بسيطا يشبه الصلات المادية ؟ ألا ينبغى أن تكون بالعكس عسيرة المنال صعبة التحديد ؟ ألا ينبغى أن تكون بنحو ما فريدة فى نوعها ؟

فاذا كان الأمر كذلك فلا بد لاكتشافها من استخدام منهج أقرب الى الميتافيزيقا من ذلك الذى بحثنا فيه . فهذا المنهج نقدى بحت ، لأنه يقوم على النظر فى العلم والدين كما يقدمان الينا ، وعلى البحث فى شروط وجود كل منهما ، وكيف يمكن التوفيق بينهما اذا سلمنا بهذه الشروط . وهذا المنهج لا يمكن أن يؤدى الا الى مواجهة الدين والفلسفة بعضهما ببعض ، وكأنهما قوتان متنافستان تريد كل منهما استبعاد صاحبتها من الميدان . ولعلنا نستطيع الكشف عن نوع من العلاقة أوثق وأكثر مرونة اذا كنا بدلا من الاقتصار على النظر الى الدين والعلم من خارج مع نقد مبادئهما ، نسعى الى معرفة كل منهما فى تكوينه ، والالمام بأصلهما والمبدأ الباطن لنموهما . ويجب لأجل ذلك أن نلجأ لا الى النقد الفلسفى بل الى الفلسفة بمعنى الكلمة ، الى نظرية عن المبادىء الاولى للحياة العقلية والخلقية . وهذا ما حاول أن يفعله بعض أئمة المفكرين واضعين نصب أعينهم احترام حرية العلم ، مع الغيرة على تأكيد حرية الدين .

الباب الثالث

فلسفة الفعل

الفصل الأول : البرجماتية — التصور العلمى كأمر فرضى ، مفهوم البرجماتية عن الحقيقة .

الفصل الثانى : تصور فلسفة للفعل الانسانى — العلم كخالق لنشاط الانسان — الدين كتحقيق للارادة الشديدة العمق للنفس الانسانية — العقائد كحقائق عملية خالصة — الدين والعلم كاستجابة للتمييز بين مصـــدر الفعل ووسائله .

الفصل الثالث : ملاحظات نقدية — صعوبات داخلة فى تكوين معنى النشاط الخالص — ضرورة مبدأ خاص عقلى للعلم وللدين ذاتهما .

انصرفت عناية ديكارت الى بنـــاء نظرية عن المبادىء الأولى للحياة الفكرية وللحياة الأخلاقية ، واعتقد أنه وجد فى العقل الأصـــل المشترك لا للحقائق العلمية فقط ولكن العملية بل الدينية . واذا كان مذهبه العقلى قد ظهر قليل الكفاية ، فقد يمكن أن نقف عند مقصده ، فنستبدل بالعقل الخالص وهو ملكة فكرية قبل كل شىء فكرة النشاط التى أبرزت الفلسفة اللاحقة على ديكارت أصالتها وقيمتهـا أكثر فأكثر . ألا تسمح فلسفة الفعل بأن ترى العلم والدين يصدران من العقل البشرى عن أصل مشترك ؟

الفصل الأول

البرجماتية

من الافكار التى أصبحت منذ اليوم مألوفة لدى العلمـاء أن العقل فعال فى انتاج العلم ، وهم يعنون بذلك عادة أن كشف الحقيقة يتطلب من جانبه جهودا واختراعات ، أى يتطلب الاستخدام الذكى لكل ما تحت يده من مصادر • وليس غرضهم القول ان العلم فى ذاته ، العلم بعد أن يتكون ليس الا حالة من حالات النشاط الانسـانى • فالفرض يصبح قانونا حين تثبته الوقائع ، وليس للطريقة التى كشف بها العقل هذا القانون بعد ذلك الا أهمية تاريخية •

أما الفلاسفة الذين نعرض رأيهم ههنا ـ على العكس من ذلك ـ فليس العقل عندهم من جهة نشاطه أداة العلم فقط ، وانمـا هو حقا موضوعه وجوهره •

هذه الوجهة من النظر نلقـاها وقد اصطنعت بطريقة مبتكرة فى مدرسة فلسفية مشهورة معاصرة تعرف بالبرجماتية .

ويذهب البرجماتيون (١) الى أن العلم لايفترض فقط مددا مستمرا للعقل الفعال الذى يواجه الاشياء من وجهة نظره ، ويخلق رموزا تلائم ما يستخدمه ، ولكنه يميل الى الفعـل ، وليس له غرض آخر الا خدمة الفعل • ولك أن ترجع الى أصل التصورات العلمية فستجد دائمـا أنها

William James, **Pragmatism, New York**, 1907 —
F.C.S. Schiller, **The Definition of pragmatism and humanism**, Mind, 1905 ; **Axioms as postulates,** in : **Personal idealism,** edited by H. Start, London 1902. **Studies in humanism,** 1907 — **La** Revue Leonardo, Florence.

ندل على مناهج يجب اتباعها لتظهر هذه الظـاهرة أو تلك ولنحصل على هذه النتيجة أو تلك • انها قواعد للفعـل ، أوامر فرضية ، وليس لها خارج هذه الدلالة مضمون حقيقى • فالقضية التى لا يولد عنها نتائج عملية فليس لهـا معنى • وليس الخـــلاف بين قضيتين الا لفظيا ، اذا لم ينتهيا الى خلاف فى طريقة العمل •

والقول بأن دلالة الصيغ العلمية دلالة علمية بحتة ، هو قول بأن هذه الصيغ لا ترجع الى الماضى بل تتجه الى المستقبل • فالعلم لا يبحث فى الماضى الا على ضوء المستقبل • انه ينبئنا عما يجب أن نتوقعه اذا أدينا هذا العمل أو ذاك ، ويخبرنا عن الاحســـاسات التى تحـــدث لنا اذا احسسنا بالفعل بهذا الاحساس أو ذاك •

ومن هنا نشأت الفكرة البرجمانية عن الحقيقة • ليست الحقيقة هى مطابقة تصوراتنا لهذا الجزء أو ذاك من كل جاهز ومعطى من قبل يستجيب لما يسمى بالعالم ، بل هى بكل بساطة ما يمكن أن يقدمه لنا تصور ما من نفع اذا وضعنا نصب أعيننا هذه النتيجة أو تلك • فالحقيقة تعنى قابلية التحقيق ، وقابلية التحقيق تعنى امكان هدايتنا فى أثناء الخبرة •

ولن تصبح حقيقة تصور ما منذ الآن يقينية أبدا الا بعد الحدوث . والحقيقة المبرهن على صحتها لا يمكن ، حتى فرضا ، أن ترجع بالضرورة الا الى الماضى لا المستقبل •

وليس هذا كل شيء • فالعلم لا يتطلع فقـــط الى الفعل ، بل هو نفسه فعل أى قوة فعالة مبدعة • وهذا المستقبل الذى تسعى دلائله اليه هل هو محدد من قبل ؟ هل جهلنا وحده هو الذى يمنعنا من التنبؤ به دون خطأ ؟ أصحاب المذهب العقلى يؤكدون ذلك ، ويرون أن الحقيقة قد صنعت كاملة منذ الأزل • وفى القول المأثور أن الحاضر منقـل بالماضى مملوء بالمستقبل • أما وجهة نظر البرجماتيين فتختلف عن هذا تماما ، فهم يرون أن الحقيقة فى سبيل التكوين حقا ، وأن المستقبل ليس محدودا من قبل فى الحاضر • وهم يضعون العلم نفسه على رأس الاسباب التى تخلق المستقبل ، هذا العلم الحر الانسانى الذى يفرض على الطبيعة آثارا لو تركت الطبيعة لنفسها ما أنتجتها •

أكثر من ذلك فان الاعتقاد الذى يصحب أفكارنا فى داخل شعورنا ، والايمان بتحقيق حادثة ما هو نفسه عند البرجماتيين عامل على هـذا

التحقيق • وقد يخلق الايمان تحقيقه التجريبى الخاص ويصبح صادقا بنفس فعله •

وليس الايمان حالة تضاف من خارج على النفس الانسانية ، وتنقض بتأثير الارادة • ولا ريب أننا لا نستطيع أن نعطى أنفسنا أى اعتقاد كيفما اتفق ، ولكن الحياة تضع أمامنا بدائل لا يتم الاختيار بينها بحسب العقل فقط ، بل يكون هذا الاختيـار مسـتحيلا اذا التزمنا البراهين العقلية الخالصة فقط • ومثال ذلك المشـكلات الدينية حين نبحثها من خـلال عباراتها الجوهرية والعملية • هل المجتمع الانسانى ، والعالم ، والكون فى نظرى هو ما يشيرون اليه بقولهم : هذا ؟ وأين ذلك الشيء القريب الذى نخاطبه بقولنا : أنت ؟ ان سلوكى يختلف تماما بحسـب الطريق الذى أعزم على السير فيه ، ومن الواضح أن العزم يتوقف على ارادتى • ويتوقف على الاعتقاد أو عدم الاعتقاد فى واجبى نحو غيرى من الناس ونحو العالم، مما يترتب عليه تعديل مجرى الحوادث أو تركها تجرى مجراها •

فالحقيقة نفسها ، من وجه يستحيل تعريفه ، نتاج انسانى ، ليس فقط لأن الانسان هو الذى يصنع العلم ، بل لان موضوع العلم نفسه ، وهو الموجود ، وهو ما يبدو أن العلم ليس الا نتيجة له أو صورة منه ، أبعد الأشياء عن أن يكون مصنوعا منذ الأزل ، بل يحـدث على الدوام بفعل الكائنات المحسوسة التى هى مادته ، وعلى الخصوص بفعل الانسان الذى يعتمد بالضبط على العلم وعلى الاعتقاد •

الفصل الثانى

تصور فلسفة للفعل الانسانى

من العسير أن نستخلص نصيب الفعل فى العلم بأكبر نفاذا وبراعة مما فعله البرجماتيون • ولكننا نتساءل ألا تبقى خاصة هذا الفعل نفسه ودلالته فى هذا المذهب على الاقل اذا نظرنا اليه على حدة غير محـدودتين بعض الشىء ، مما يلوح أنه يرجع الى تعدد المفكرين الذين يندرجون تحت اسم البرجمانية ، أو ممن يطلق عليهم هذا الاسم •

فالفكرة ، أو الاعتقاد الصادق — كما يقـولون — اعتقاد يمكن تحقيقه ، صالح ، فعال ، انه اعتقاد يدفع الثمن • ولكن معنى لفظة الدفع تختلف الى ما لانهاية له • فهذا لا يقبل الدفع الا بالذهب الرنان• ويطمع ثيوتن أن يكون ثمن ما يدفع اليه تعميمات ترد قوانين الكون الى الوحدة• وهذا يطلب من العلم المتعة المادية ، وذاك يترقب منه الحصول على زهو المعرفة واللذة القصوى بالكشف عن أسرار الاشياء الميكانيكية • ويسمى آخر النافع ما يؤيد سلام النفس ، أو قوة الخلق ، أو اتفـاق الافكار مع بعضها ، أو امتداد الموجود وتعظيمه ، أو تحقيق مجتمع يجمع بين الوحدة والحرية ويخضع للأهداف المثالية للانسانية • والبرجماتية لا تستبعد أى نظرة من هذه النظرات ، ولا تفرض منطقيا أى واحدة منهـا • ذلك أن البرجماتية منهج أكثر منها مذهب ، انها تحديد العلاقة بين النظر والعمل أكثر منها نظريةللعمـــل نفســـه • وهكذا فان البرجماتية من حيث هى كذلك لا تستغرق فكرة فلسفة الفعل •

ويجتهد بعض المفكرين — تدفعهم الغيرة الى تحقيق فلسفة الفعل بشكل أتم — أن يبينوا أن الفعل على الرغم من أنه موجود فى قلب العـلم فانهم لا يبدون اهتماما عاما بما له من فاعلية وعمل فقط ، بل بالفعل بمعناه

الكامل ، الفعل بما له من خصائص ايجابية تميزه عن مجرد التدخل فى مجرى الظواهر التى وحدها تعرفه بأنه فعل صحيح ٠

الحق ان المذاهب الصادرة عن هذا الفكر متباينة جدا فى نفسها ، ولابد لمعرفتها على وجه الدقة أن نبحث كلا منها على حدة ٠ ومع ذلك فلها على الأقل اتجاه مشترك لا يصعب تمييزه ٠

* * *

هذا الاتجاه فيما يختص بالعلم هو كما يأتى :

يقول أصحاب فلسفة شديدة الذيوع منذ بضعة أعوام(١) اننا اذا سلمنا بأن مسلمات العلم ومبادئه وتعريفاته هى اصطلاحات ونتائج لاختيار تحكمى ، فنحن نعنى أنها باعتبار أنها عارضة وقد تكون من وحى التجربة ، لم يفرضها العلم ولا يمكن أن يفرضها ٠ اذ بين التجربة والتصورات التى نستخدمها لتأويلها علميا يوجد حل متصل ؛ ولكن لايترتب على ذلك أن هذه التصورات اختراعات مصنوعة ٠ ان علة التحديد الذى لا تقدمه الأشياء الا شديد النقص يرجع فى نهاية الأمر الى العقل نفسه الذى يتخيل الفروض ، ويركب التعاريف ٠ وليست الصدفة أو أى نشاط كيفما اتفق هى التى تقوم بالمهمة العلمية ، بل هو نشاط محدد من الممكن بيان خصائصه ٠

فأولا ، الافكار التى بمعونتها يبنى العلم هى اختراعات حقيقية ٠ انها ليست حادثة فقط ، ولكنها تقوم على أساس ، وهى خصبة ، ولها هذه القيمة الذاتية التى تميز ابداع العبقرية من نزوة الخيال ٠ وتحصل هذه الاختراعات فى كل الاتجاهات الى غير حد من الخصوبة والتعدد والطرافة ٠ وكل اختراع منها يكافح فى سبيل البقاء ، ويتعدل، ويتلاءم مع تقدم المعارف ، ولا يكاد يولى حتى يبعث اختراعات جديدة ٠ وبهذه العلامات نتعرف الى فعل الموجود الحقيقى الذى يبذل جهده ليخلق نفسه، ويبقى ، وينمو ، ويثبت وجوده ٠ فما طبيعة هذا الموجود ؟ هذا هو ما تجليه الغاية التى من أجلها تتصور كل هذه الانواع من الخلق ٠

يلح بعض المفكرين فى ابراز جهد العقل فى ملاءمة أفكاره مع الوقائع المعطاة من التجربة ، ولهم الحق فى ذلك ٠ فالعلم الحديث يريد أن يضع

---

(١) انظر : بوانكاريه ، ملهود ، دوهيم ، لوروا ، هوقدنج ، وغيرهم ٠

يده على عالم الواقع لا أن يكون تأملا جدبا لعالم خيـــالى . غير أننا قد ننحرف عن جادة الصواب اذا اعتقدنا أننا بذلك نســتبعد تلك الفلسفة الانسانية ، فلسفة أفلاطون وأرسطو ، التى تستهدف تركيب عالم معقول يقوم على العالم المحسوس الذى نضل فيه عقولنا .

وتميل الفروض العلمية بوجه عام الى أن تضع فى العالم الوحدة أو البساطة أو الاتصال . وهذه الخصائص ليست وقائع من ثمرة الملاحظة ، لأنها تظهر أولا كأنها مقابل الحقيقة . بل انه ليعسر التوفيق بينها ، لأن عالمنا ما دامت كثرة أجزائه لا نهاية لها ، فأن ترغب أن يكون واحدا كأنك تتطلب من كل أجزائه أن يؤثر بعضها فى بعض وأن يتأثر بعضها ببعض مما يجر الى تعقيد لا خلاص منه . والامر كذلك فى البحث عن الاتصال ، لأنه ابتعاد عن البساطة التى من الأفضل أن تضمنهـا كثرة من المقولات تتميز فيما بينها تماما .

فما هى اذن هذه الغايات التى ينشدها العـــلم ان لم تكن قوانين يفرضها العقل على الاشياء ، لأنه بمقتضى طبيعته لا يســتطيع أن يتمثلها كما تعطى له بالتجربة البحتة .

ولما كانت الوحدة والبساطة والاتصال تؤلف ما يسمى بالتعقل ، فليست أى حياة ذهنية كيفما اتفقت هى التى تتجلى فى الاختراع العلمى، بل الحياة الخاصة بذكاء وعقل تمتاز بنموذج معين من التعقل .

أهذا كل شيء ؟ أليس العقل أداة العلم ؟ هل للعمــل الذى يحققه العلم غرض خارج عن ذاته ؟ وهل يرمى فقـط الى العمل بالمعنى النفعى لهذه اللفظة ؟

يلوح من العسير انكار علم مجرد عن الهوى موجود عند الانسان ، أو ان شئت علم اهتمامه الاخير هو العلم ذاته . حقـــا لا يزال كثير من العلماء فى الوقت الحاضر يحملون لواء الفكر اليونانى ويقولون مع أرسطو بالعلم للعلم ، وأنه : « مع أن كل المهام ألزم من مهمة العلم ، لكنك لا تجد أى مهمة أفضل منها » .

قد يعترض على هؤلاء المفكرين بأنهم يتخذون من الوسيلة غاية . وهذا الاعتراض جائز ، ولكن هذا التبديل الذى يرى فيه البعض خطأ هو قانون عظيم من قوانين الطبيعة وأحد موارد خصبها . فمع أن المادة انما هى وسيلة بالنسبة للحياة الا أن الطبيعة تظهرها كما لو كانت غاية فى

ذاتها • وغريزة الحيوان التي ليست بالنسبة للانسان سوى وسيلة تعد عند الحيوان غاية• ويرجع ضخامة النمو الانسانى الى أن كل فرد يقدر مهنته تقديرا غريبا فيتصور أنها غاية بل انها أسمى كل الغايات وأشرفها • وليس الجميل الا خصائص معينة للأشياء فصلت على حدة ونميت لذاتها وما اللعب ؟ أليس هو مجرد الرياضة لملكاتنا وكأن هذه الرياضة غاية فى ذاتها • وماذا يهم فى نهاية المطاف أن يكون الشىء فى أصله – وتبعا للتطور التاريخى – غاية أو وسيلة ؟ ان تقدير قيمة الأشياء لا يتوقف على دورها الغائى . فاذا أراد الانسان أن يرفع العلم فوق النافع ، أو أن يقرر أن العلم نفسه هو المنفعة القصوى فكيف نبت له أنه مخطىء ؟ اذا نظرنا الى أحكام الناس العملية رأينا أنهم يجدون اللذة فى قلب الترتيب المقرر للوسائل والغايات ، فيرفعون الى أعلى درجة ما لم يكن فى الأصل الا ثانويا أدنى • وهذا هو الأصل فى الغالب لكل ما يحدث من جديد وعظيم •

ومع ذلك فالعلم حين نجرده من المنفعة بمعنى الكلمة لا يتحول لهذا السبب وحده الى غاية مطلقة ، بل يصبح وسيلة لنمو العقل الذى كما يقول ديكارت : يحتاج الى أن يرضع لبان الحقائق حتى يوجد وينمو ويتحدد تبعا لطبيعته • والعقل ككل كائن لا يوجد الا حين يفعل ، فهو يتكون بنفس فعله • وهو يخرج بالعلم الذى هو أكمل أفعاله الفكرية الى الفعل ما يشتمل عليه من قوى فكرية •

وهكذا ليس العلم عملا من أعمال الطبيعة التى لن يكون الشعور الا مسرحا لها ؛ وليس كذلك مجرد حشد من المعلومات ، المنفعة هى علة وجودها . ولكنه نشاط محدد ، انه النشاط الانسانى نفسه من حيث انه نشاط عاقل بصير . والعلم فى هذا الصدد كاللغات التى أحسن الاستاذ بريال (١) Bréal القول فيها ، فذهب الى أنها ليست كائنات ، يوجد مبدأ وجودها وتطورها خارج العقل البشرى • فعقل الانسان وذكاؤه وارادته هى وحدها العلة الصحيحة للغة ، ولا تستطيع اللغة أن تتجرد من هذا كله ، اذ لا حياة لها الا بما تستمده من هذا العقل نفسه .

* * *

فى الوقت الذى كان بعض العلماء يبينون لنا العلم على هذا النحو

---

(١) Essai sur la Sémantique, Paris, 1897

صادرا عن النشـــاط العقلى للانسان ، ظهر مذهب مماثل فيما يختص بالدين (١) ٠

فالدين غالبا ما يقدم كأنه نظام من الاعتقادات والتعاليم المفروضة على الانسان من خارج ٠ ويبين بعض المفكرين بأدلة عملية أن مثل هذه السلطة لها حقوق صحيحة وأنها تأمر باعتناق هذه العقيدة ، والقيـام بهذه العبادات ؛ ثم يجعلون الدين قائما على مجرد الطاعة لهذه السلطة ٠

غير أن هؤلاء الفلاسفة الذين نتحدث عنهم يلاحظون أنه اذا سلمنا بدقة هذه الأدلة ، وبأن قضايا الايمان المفروضة على ذلك النحو تقدم الى العقل معنى يبلغ من الوضوح الحد الذى يقع فيه الاعتقاد على أفكار أكثر مما يقع على ألفـاظ ، فكيف نثق فى أن تؤلف هـذه الاعتقادات والطقوس عنـد الناس دينا بالمعنى الذى يضـفيه الضمير ـ والتعاليد المسيحية على الخصوص ـ على لفظة الدين ؟ فالدين فى النفس حياة فائقة على الطبيعة ٠ ولا توجد حياتان ، احداهما الى جانب الأخرى ، ومستقلة كل منهما عن الأخرى ، تؤلفان شخصين متميزين ، ولكنه الشخص بعينه يحتفظ بوحدته فيرتفع بمستوى حياته الى أعلى طبقة ٠ كيف نستطيع الاعتقادات أن تبلغ مثل هذا الأثر اذا لم تكن على صلة باطنة بطبيعة الشخص ؟ من الواضح أن مثل هذا الاعتقاد حتى اذا كان قائما على أساس منطقى يشغل قلب المرء وضميره أقل بكثير مما يشغله الاعتقاد فى مبدأ أرشميدس أو الجاذبية العامة ٠ فاذا لم تكن الاعتقادات الدينية سـوى اعتقادات منطقية فلن تكون الأعمال التى تسمى دينية بالنسبة للانسان الا حركات خارجية لن تشارك نفسه فيها ٠

ولكن قد يقال ان الانسـان محدود النهاية ، غير معصـوم ، مائل الى الشر ٠ وأن الدين يجب أن يكون فعل الله الذى يؤثر فى الانسـان لهدايته ٠ فكيف نجد فى الطبيعة ذاتها اتجاها نحو الدين ؟ ليس ثمة الا دور واحد يليق أن يقوم به الكائن المتناهى بازاء اللامتناهى ، ذلك الدور هو الطـاعة ٠ اللهم الا ان شئت أن يتضـمن المتناهى بنفسـه اللامتناهى وأن يحيط به ٠ ولكنه لن يتمكن من ذلك الا اذا كان متطابقا واياه ٠ والتمسك بمثل هذه النظرية يدفعنا الى هاوية وحدة الوجود ٠

يجيب فلاسفة الفعل : بأن هذا النمط من التفكير قد يكون مقبولا اذا لم يكن الانسـان الا عقلا تحل فيه التصـورات محل العلاقات بين

---

(١) Maurice Blondel, L'Action. Paris, 1893.

الأشياء ، ولو أن الحق فى ذلك أن التصورات لا تجيز فى نهاية الأمر الا علاقات التضمن والمنافاة • فمن وجهة نظر الفيلسوف الفكرى اذا لم يكن الله والانسان متطابقين فلابد بالضرورة أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر • وبهذا المعنى متى استبعدنا مذهب وحدة الوجود فلايمكن أن يكون الدين بالنسبة للانسان الا أمرا مفروضا من خارج •

ولكن الانسان ليس عقلا فقط بل هو — أيضا وأكثر مباشرة — نشاط ، أو الأولى أنه فعل وحركة مستمرة نحو شيء يخيل اليه أن الظفر به يسليه ويزيد فى كيانه • وقد يلوح أننا يمكن أن نجد فى شروط الفعل الانسانى البحت هذه الذاتية الخاصة المميزة للفوقطبعى على الطبيعى ، نعنى اتحادا دون اندماج ، مما ينشده الدين ولا يستطيع العقل أن يبرهن عليه •

والفعل الذى نتحدث عنه ههنا هو بوجه خاص فعل الارادة أو الفعل بلا منازع •

وتبعا لفلسفة الفعل الحديثة ، لو أن الانسان كان يريد علانية ما يريده سرا ، أى أن يعرف الغاية التى اليها تتجه ارادته بالطبع ، ولو عزم عزما أكيدا على تحقيق هذه الغاية فسيدرك انه فى حاجة الى الله والى الفوقطبعى لتحقيق مطلوبه الخاص •

وبعد فما الفعل ؟ قد يقال ان الانسان يفعل ، وانه يفعل كانسان بحكم أنه يظهر القوة ويسعى الى التلاؤم مع الأشياء الخارجية • فالغاية ضرورية للفعل ، وهذه الغاية لكى توجد وتحدد فعلا صحيحا يجب أن تكون شيئا آخر يختلف عما تحققه الطبيعة من تلقاء نفسها بقوانينها الميكانية • ان ذلك الذى يفعل ينظر الى أمام والى فوق • وليست القوانين أى المعرفة بالشروط المعطاة الا أدوات لتحقيق شيء جديد أفضل مما تعمله الطبيعة •

ماذا يبغى الانسان فى الحقيقة ؟ ما تلك الارادة الأولى التى تهز كل كيانه الأخلاقى والفكرى ؟ وفى تحديد هذه الارادة الأولى تقوم المشكلة الرئيسية لحياة الانسان •

والفعل يستهدف تحقيق مشروع • والفعل الكامل هو ذلك الذى تتجلى فيه القدرة على قدم المساواة مع الارادة . والآن فلنتأمل الصور المتعددة للفعل الانسانى ، والفعل الانسانى البحت ، مثل : النشاط

العلمى ، فعل الفرد ، الفعل الاجتماعى ، مجرد الفعل الأخلاقى . فلن نجد أيا منها ينطوى على المساواة المنشودة .

والعلم يتضمن حتمية لاتتصور الا مفروضة بحريه بوساطة عقل يسيطر عليها • والنفس ، والمجتمع ، والانسانية تقدم للانسان كثير من الأمور التى تستجيب لانجاهات ارادته ، ولكن من المستحيل أن يطلب هذه الغايات مع التأمل دون الرغبة فى التعالى عليها ، وبدون ملاحظة أنها تهديه ـ مهما يكن من أمرها ـ الى طلب شيء أسمى منها •

وهكذا يكشف الفعل للانسان عن وجود ارادة أولية فى نفسه أعلى من كل الارادات التى تقف عند أمور هذه الدنيا •

ومنذ ذلك الوقت يمثل الفعل أمام ضميره أحد أمرين • فاذا لم يرض بأن يريد الا ما تعطيه له التجربة ، بقيت ارادته متعطشة عاجزة ؛ أما اذا جرد ارادته الحاضرة من الأمور التى لايمكن أن تشبعه ، نظمها بحسب هذه الارادة المثالية التى تفوق نفسها كما تفوق كل الطبيعة،عندئذ يتصور أنه يمكن الحصول على هذا التوازن بين الارادة والقدرة ، وهو نهـــاية مايتطلع اليه • وبعبارة أخرى اما ارادة بغير قدرة ، واما قدرة مع العدول بوجه ما عن ارادته • وهذان البديلان يشـــيران فى الذهن فكرة موجود متعال على الانسان ، وفى الوقت نفسه ذاتى له • فهو ذاتى ما دام معبرا عن ارادته وحركته الأولى ؛ وهو متعال ما دام غير معطى ، ولا يمكن أن يعطى فى العالم الموضوعى الذى يحيط عقله به • وهذا هو بالذات الفائق على الطبيعة : انه حياة وقوة وكون يتطلبها الفعل الانسانى ، ولكن الفعل الانسانى بذاته عاجز عن تحقيقها •

واختيار أحد هذين البديلين أمر ضرورى محتوم،لأن كل فعل يتضمنه وهذا الاختيار متى وضعت حدود المشكلة فلا يمكن أن يكون الا من أعمال الايمان والأمل والمحبة ، نعنى نفس الفعل الذى يقوم فى أساس الحياة الدينية •

وهكذا ترد الحاجة الدينية بمعنى الكلمة الى الشروط الجوهريـــة للفعل الانسانى ، فلم تعد الحاجة الدينية مجرد أمر شخصى قد يستطيع التحليل حلها وتجريدها من منزلتها ، وانما هى شرط الفعل الانســـانى كما أنها شرط كل معرفة ، وكل ضمير، ومن ثم فى نهاية المطاف شرط كل الوقائع من جهة أننا نردها الى الموجود وندركها على أنها حقائق •

ولكن الأديان لا تقوم فقط على هذا الوحى الباطن للضمير ، بل تقدم فى صورة عقائد تهب العقل أمورا للاعتقاد محدودة وخاصة ، منها تشتق طقوس معينة . فما أصل هذه العقائد ودلالتها ؟ (١)

فاذا وجب أن ننظر اليها كأنها معارف بالمعنى الكامل والعلمى لهذه اللفظة ، فلن تثبت أمام العقل ، وبوجه خاص أمام العلم والفكر الحديثين

فالعقيدة بمعنى نظرى بحت قضية نعرض على أنها لا تقبل البرهان . ولكن العقل النظرى لايسلم الا بما يبرهن عليه أو يقبل البرهنة بشكل ما . فان قيل : ان العقائد يقوم البرهان عليها بمنهج السلطة ، قلنا : ألا ينادى العلم الحديث بانكار منهج السلطة ؟

والعقيدة من وجه آخر قضية نفس منطوقها لايمكن أن يساق الى حالة تصور واضحة متميزه . لاشك أن الالفاظ والتعاريف الموجودة فيها محددة مضبوطة ثابتة مما يخيل للعقل توهم معرفة . ولكن من يستطيع القول فى عبارات مفهومة حقا ماذا يعنى بالذات الالهية ، وبأثر النعمة فى نفس الانسان ؟ من يستطيع القول اذا عرف نفسه ماذا يعنى بالاله ؟

وفى ذلك يقول جيته على لسان فاوست :

سل الكهان والحكماء

تجد فى جوابهم

السخرية من السائل

وأخيرا اذا وجب اتباع العقائد حرفيا ، فلماذا نغمض أعيننا عن الدليل ؟ انها بذلك لا تتفق شكلا مع العلم .

لكل هذه الأسباب نضع المسألة منذ الآن فى هذه العبارات : اما أن تسقط العقائد واما أن تفهم بنحو يختلف عن النحو النظرى الخالص .

فهل ينطوى البحث عن معنى للعقائد لايكون فى أساسه نظريا على عمل جرئ ، هو استبدال وجهة نظر جديدة بوجهة النظر التقليدية ؟

وفيما يذهب اليه فلاسفتنا يترتب على نفس تحليل العقائد ودراسة تاريخها انها لا تعرض بذاتها على أنها معارف ، وبخاصة معارف ايجابية

---

(١) Edouard Le Roy: **Dogme et Critique**, Paris, 1907.

وانظر : George Tyrell, Fogazzaro

كاملة • بل ان مدلولاتها سلبية قبل كل شيء ، وفى ذلك يقول القديس أوغسطين :

«لاتتوقعوا منى أيها الاخوان أن أفسر لكم ، كيف نعرف الله ، ولكنى أقول ان معرفته ليست كمعرفة الانسان» .

فكيف نتخذ من مفهوم الذات الالهية تصورا موجبا واضحا متميزا ؟ ان الجمع بين هاتين اللفظتين ، الذات والالهية ، يدفع بالعقل الى هاوية من الصعوبات ان ما تقول به هذه العقيدة بوضوح هو أن الله لا يمكن أن ينصور كشيء أو كأمر من الأمور الشبيهة بما ندركه بالحواس • وكما كان القديس توما يقول — وكان يرى أن الايمان على الجملة محصـور فى الشكليات المدرسية — ان العقائد تعرف الأمور الالهية سلبيا ، بطريق السلب Via remotiones ، وذلك باستبعاد التحديدات التى لا تلائمها •

هل معنى ذلك أن الموجود يتصور ببساطة فى مقام العدم مما لا يعطى الا اثباتا مجردا ليس له مدلول حقيقى ؟ لقد كان ليبنتز يقول : ان المبهم واللا معرف لا يدلان على العدم • ولنا كل الحق فى التسليم بوجود فكرة فعالة عن شيء ما ، على الرغم من أننا لا نستطيع التفكير فيهـا بتميز ، وبخاصة اذا كنا بصدد أمور تفوق بطبيعة جوهرها نطاق تصوراتنـا • الواقع نحن نعيش على تصورات لانفهمها الا فهما غامضا ، فهى تسبق وتوجه كلا من الفعل والبحث العلمى نفسه ، الذى ليس فى آخر الامر الا جهدا لرد التصورات الى أفكار متميزة .

واذا نظرنا الى العقائد من الوجهة العملية والاخلاقية أصبحت مرة أخرى واضحة وايجابية . فما هى الذات الالهية ؟ لايمكننى التعبير عنها بعين العقل ، ولكننى أفهم مباشرة هذه الوصية : اجعل علاقتك بالله كما كنت تتصرف مع شخص •

فاذا كانت العقيدة قبل كل شيء نصيحة عملية فلا يترتب على ذلك أن تكون الصيغ النظرية التى تتقدم بها الى الناس موضع احتقار أو عدم مبالاة •

فهذه الصيغ ضرورية ، لأن الفعل الانسانى ليس منفصلا عن الفكر كما ان الفكر الحقيقى غير منفصل عن كل فعل • والفعل الذى هو محل العقيدة هو الفكر الفعال ، الفعل الذى يكون واحدا مع فكرة ولو أنهـا مبهمة — وهو مالا سبيل الى تجنبه ما دامت النسبة غـير محفوظة بين

موضوعها وفهمنا — الا أنها بداية حدس عملي ، وبعث على التفكير ،ومصدر لتصورات ومدركات • ليست العقيدة اذن قضية عملية بحتة ، ولكنهـا تشتمل على عنصر نظرى • وفى العقل نفسه يوجد اللفظ بالقوة •

فمن الطبيعى ومن المفيد أن يوضع اللفظ فى مكان الصداره رأن ينمى •

والحدس الخاص المجرد من كل ادراك لا يستطيع الشعور بلوغه ، ولا يمكن نقله الى الغير• وما اللغة بما فيها من ازدهار لا نهاية له ، والعلم وما فيه من نظام من الرموز ، وعالمنا الخارجى نفسه وما فيه من اختيار للعلاقات التى يتركب منها ، الا علامات اصطنعها الانسان للدلالة على انطباعاته ونقلها الى بنى جنسه . فكل فكر يميل الى التعبير عن نفسه، وكل نشاط هو مبدع للصور •

وهكذا تنشأ من نفس العقيدة صور من شأنها تثبيت العقيدة أمام الشعور ، بحيث تسمح للمرء أن يتحدث عنها الى بنى جنسه •

وتبعا لقانون المعرفه الأساسى لكى تحقق هذه الصور قبول التعقل والنقل وهما أداتان ضروريتان للصور ، فانها تتلاءم مع المقولات الموجودة بالفعل فى العقول التى تتلقاها . والأمر فى العقل كالحال فى الجسم ، أطعمته تتركب من مواد يمكن أن تستحيل الى جوهره .

وذلك هو السر أنه هى النظريات التأملية التى تتلبس بها العقائد لتصبح متخيلة ومفهومة ، توجد على مر العصور الأفكار العلمية أو الفلسفية التى تمثل الأحوال المتتابعة للحكمة البشرية • فكيف نلوم الانسان على تكريس أجمل ثمار من عمل ذكائه لخدمة الله ؟

ومع ذلك فتاريخ العقائد قائم بين يدى الانسان ليذكره بأن أوامر الله عملية أساسا ، وأن ما تتضمنه من معنى يفوق الى أقصى حد كل ما يمكن أن يحاوله الانسان من توضيح وشرح •

والعمل الفكرى الذى هو بمقتضى جوهره نسبى بالاضافة الى شروط التعقل فى مجتمع ما لا يمكن أن يقدم الا رموزا ولغة نافعة أبدا ، وهى دائما متطلعة الى الكمال ومؤقتة فيما يختص بالعقائد الدينية •

***

وهكذا نشأت فى وقتنا الحاضر فلسفة للعلم وأخرى للدين يسيران

فى طريقين متوازيين لا فى طريق مشترك ، ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الانسانى • واذا عارضنا بين هاتين الفلسفتين رأينا بينهما من التوافق ما ييسر الجمع بينهما فى فلسـفة واحدة نسميها فلسـفة الفعـل •

ويعتبر مفهوم الحياة فى كلا الجانبين أساسيا • فالحياة فى هذين الجانبين حين تشعر بذاتها تعبر عن نفسها برموز يؤلفها العقل وصور ثابتة ومتغيرة فى آن واحد شبيهة بالنماذج النابتة مؤقتا التى تميز مراحل التطور فى الطبيعة •

وهى الى جانب ذلك حياة واحدة ، هى الحياة الانسانية بما تمتاز به من خصوصية ورقى ، والتى تسـعى الى التحقيق من هـذا الجانب وذاك • وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجـذع المشترك الذى ينفرع عنه العلم والدين ، وبه يفسر تمايزهما كما تفسر العلاقة بينهما • لأن نشاط الانسان بمعنى الكلمة له صورتان جوهريتان : فكرى وارادى ، أما العلم فهو ازدهار النشاط الفكرى ، وأما الدين فهو التحقيق التام للنشاط الارادى . ومهما تتسع آفاق العالم ـ وهو موضوع العلم ، وتتسامى فكرة الله ـ وهى موضوع الدين ، فانهما يلتقيان فى الانسان ، والذى تشارك الطبيعة بوحدتها فى كل منهما .

وتسمح هذه الفلسفة ـ فيما يقدر أصحابها ـ بتصور العلاقة بين الدين والعلم بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة الفكرية •

فالعلم يقدم للانسان وسائل للفعل الخارجى ، فيتمكن بذلك أن يترجـم ارادته الى حركات تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العـالم المـادى •

ولكن من الطبيعى أن يتساءل النشاط الانسانى وقد وهب بمثل هذه القوة عن مبدئه وغايته . وهو بهذا السؤال انما يفتح باب الميدان الدينى • فالدين هو هذه الحكمة السامية التى تعين للانسان غاية جديرة بنشـاطه وتمده بالقوة الباطنة الضرورية لطلب هذه الغاية طلبا فعـالا مثمـرا •

حتى اذا نمينا فكرة العلم وفكرة الدين ، رأيناهمـا العقل على هـذا النحو يتقدم أحدهما على الآخر •

فالكلمة الأخيرة للعلم هى رد الطبيعة الى رموز مفهومة تجعل الطبيعة تحت تصرف الانســـان • ولكن مهما تبلغ هذه الأمور التى بها نفسر الكون من سمو ، فهى متصورة بوساطة الانسان ، لا أنها هى الانسان نفسه • وهو اذا تأمل تساءل عن قيمتها بالنسبة اليه ، وهل يجب عليه أن يندمج فيها أو أن يستخدمها • والانسان وبخاصة الانسان الحديث الذى أخذ يسعر شعورا قويا باتســاع الحياة وبوجه خاص بجلال الحيــاة الخلقية والدينية ــ يستخدم ذكاءه للفحص عن صفات هذا الذكاء نفسه • فهو يتساءل ، باسم هذا المعنى الباطن للحقيقة الذى يكون الأساس المطلق للعقل ، عن الذكاء كما يتحقق فى العلم أكاف هو فى هذا التحقيق ومرض لضمير الانسان ؟ • ووضع السؤال على هذا النحو دليل على تصور امكان الدين •

والدين من ناحيته يريد أن يكون الانسان كأنه شريك متعاون مع الله ، فهو لا يزدرى اذن الملكات الانسانية ، ويتوقع من العقل البشرى أن يطبق لغته التى هى مجموعة من الرموز والصيغ يملك التصرف فيهـــا للتعبير فى عمق وأمانة واصابة ما أمكنه الى ذلك سبيلا عما يفوق بذاته أى لغة انسانية • وليس هذا كل شىء ، اذ من الواضح أن هدف الدين الوحيد أن يحدث فى الأفراد حياة مغلقة منعزلة ، لأن الله ليس خارج العالم بل يؤثر فيه بفعله • فالدين يتوقع اذن من الانسان أن يعمل من جهته بوساطة العلم الذى يكسبه القوة المادية على ظهور مملكة الله .

بهــذا المعنى تجمع العلاقة بين الدين والعلم عند المفــكرين الذين نعرض آراءهم شرطين ، ولو أنهمـــا متضـــادان فى الظاهر الا على أنهمـــا ضروريان على حد سواء ، وهما الوحدة الأســـاسية والاســـتقلال الخاص بكل منهما •

أما الذى يصنع الوحدة بين العلم والدين فهو الفعل الانسانى الذى منه يتولد كل منهما ويجــد فيهما الوسائل التى بهـــا يتحقق فى أكمل صـــورة •

وأما ما يضمن استقلالهما فهو هذه الخاصة العامة الملازمة للحياة ، والتى من شأنها أن تحمل فى آن واحد ألوانا من النمو قد تبدو متنافرة اذا فهمت فقط من جهة التصورات التى تمثلها • ولقد تبدو المتناقضات التى يجدها المحلل فى قلب الانسان بعيدة عن التفسير ، ولكنها ليست متناقضات الا من وجهة نظره المجردة كمنطقى ، أما الحقيقة فانها مظاهر

.نتى للحياة لأنهـا حرة تميل الى أن تبرز الى الوجود كل ما يمكن أن يوجد • بل لقد يبدو • أن الحياة يلذ لها أن تجمع بين المتطرفات التى نسميها أضدادا •

فالعلم والدين مرحلتان فى حياة الانسان ، واحدى هـاتين المرحلتين هى هذه الحيـاة فى امتدادها نحو العالم الخارجى ، والأخرى هى هـده الحياة نفسها وقد اتجهت بالعكس نحو مبدئها ، نحو مبدأ كل حـياة تستمد منها القوة على التسامى الى ما لا نهـاية له . والاختلاف بين هذين النوعين من النمو يقع بحيث لايمكن بأى شكل أن يعارض أحدهما الآخر • وكل منهما عمليـا يمـكن أن يتصـور على أنه مسـتقل وقائم بذاته .

حقا يلتقى العلم والدين بالضرورة فى ميدان مشترك ، هو ميـدان الصور والتصورات التى تختص بالوقائع الطبيعية • ولكن تبعا لفلسفة الفعل لاتكون هذه التصورات ان بالنسبة للدين أو بالنسبة للعلم نفسه تعبيرات كاملة عن الحقيقة . ومع ذلك لايعتبر وجود نظامين من الرموز مختلفين قليلا أو كثيرا امتهانا للعقل البشرى الذى يلائم بينهما الى حد ما فى العـلم ذاته ، كما أن البحث عن توفيق بين رموز الدين وبين رموز العلم يمكن على مثال ماجرى فى الأزمنة السابقة أن يستمر اليوم أيضا، دون أن يلجأ الدين الى تضحية ، وذلك كالحال فى فكر أحد القدماء من المؤلفين لا يجب أن يعدل ليعرض علينا مترجما الى لغتنا الحاضرة عندما تصبح التراجم الجارية غير مفهومة •

الفصل الثالث

ملاحظات نقدية

فلسفة الفعل محاولة جديرة حقا بالالتفات ، فهى جهد للعثور فى الشعور ، وفى الموجود كما يعطى لنا مباشرة ، على مبدأ أعمق من العقل قادر على رفع الاعتراضات التى يتركها العقل قائمة ، وعلى التوفيق بذلك بين الوحدة الطبيعية لشتى قوى النفس وبين نموها الحر الكامل • هذه الفلسفة التى لا تزال جديدة ، ولو أنها نبتت فى ظل الفلسفات العظمى القديمة ما زلنا نتوقع منها تحقيق تقدم كبير • ولعلها سترضى أكثر فأكثر المفكرين المتعطشين الى عقل ، كما يطمعون فى حياة أعمق وأعرض وأكرم ، ويلوح أن هذه الفلسفة فى صورتها الحاضرة لم تنجح نجاحا كاملا فى حل الصعوبات التى تواجهها .

وقبل كل شىء هل التوفيق الذى تقيمه بين العلم والدين حقيقى واضح الحدود كما يبدو لأول وهلة ؟

يقولون ان النشاط هو الأصل المشترك لكل منهما ؛ فأى نشاط يعنون ؟ أهو نشاط بحت غير محدود ؟ عندئذ يلزم عن ذلك أسئلة كثيرة • ما قيمة نشاط غير محدود ؟ وبأى شىء يتميز مثل هذا النشاط عن مجرد القوة على التغير أو حتى عن القوى الميكانية التى تنتج حركات لا غرض لها ؟ واذا كانت الحركة مصحوبة بالشعور فلايكفى ذلك فى جعلها شيئا ذا قيمة عليا قادرا على اقامة أساس الدين الى جانب العلم . واذا لم يكن الشعور بازاء هذا النشاط الا احساسا سلبيا وظاهرة ثانوية ، فليس لوجوده الا أهمية نظرية .

حقا نحن نتخلص من هذه الصعوبة حين لا نتخذ المبدأ ، النشاط غير المحدود بل النشاط الانسانى من حيث هو كذلك ، أى الفعل المحدود الذى

يجب على الانســان أن يؤديه ليكون انسانا على الحقيقة ، وليتم الى النهاية عمله كانســـان • ولكن بذلك يبدو أننــا نتجنب صعوبة لكى نصــطدم بأخرى •

والنشاط الانسانى كما يقولون له تحديدان ، وله وجهتان ، فهـــو عقل ، وهو ارادة • ونموه كعقل ينتج العلم ، وحين يتحقق كارادة يتجـــه نحو الدين • فالصلة بين العلم والدين ترد على هذا النحو الى الصلة بين العقل والارادة • ولكن الصعوبة عندئذ قد نقلت من موضع الى موضع ، لأن مسألة الصلة بين العقل والارادة ــ حتى حين ننظر الى كل منهما لا على أنهما خواص مقررة بل على أنهما نشاط حقيقى للذهن ــ تظل غامضة وخاضعة لحلول مختلفة • فالثنائية التى اعتقدنا التغلب عليها بنقل المشـــكلة من دائرة المعـــانى الى دائرة الفعل يمكن أن تعود الى الظهور بكل ما فيها من صعوبات •

فمهما يكن من أمر الأسلوب الذى توفق به فلسفة الفعل بين الدين والعلم فهل يمكننا القول ان هذه الفلسفة تقدم منذ الآن عن كل منهما نظرية صحيحة منفصلة على حدتها ؟

لقد ضاعفت فلسفة الفعل من التحليلات والاستدلالات البارعة ، وهى تحاول بصعوبة اقناع العلماء بأن العلم لا يخترع فقط جميع التصورات وجميع الوسائل التى يضع بها يده على الظواهر ، بل يصنع الظواهر نفسهـــا • والعلم لغيرته من الآن فصاعدا على بيان أن كل معارفنا هى بالضرورة نسبية وسوف تبقى كذلك ، فانه يضاعف بمحض ارادته من الأدلة على امكان تدخل الانسان فى جميع العمليات العلمية . فاذا رأينا أن نتقدم بهذا الدليل الى آخر الحدود ، واستخلصنا منه أن الواقعة نفسها من اختراع الانسان ، ارتفع صوت العـلم بالاحتجاج • ويرجع ذلك الى أن الواقعة لها بشكل ما وجود فى ذاتها ، كما أنها فى الوقت نفسه لاتخضع لوحداتنا فى القياس ، مما يجعلنا نبذل كثيرا من الجهود فى تحديدها ، ولاتكون النتائج التى نحصل عليها الا تقريبات للذهن ، فهى معارف ناقصة مؤقتة .

ومن جهة أخرى لا يمكن للعالم فيما يختص بما يقوم به العقل لخلق الرموز العلمية أن يسلم بعدم وجود الا عمليات تحكمية بحتة تنتهى الى صياغة مجرد اصطلاحات . وهذه العمليات تنظمها مبادىء فكرية معينه وتتجه الى صبغ معرفتنا بالأشياء بالتعقل ، وتستجيب لمثال ننصبه لأنفسنا . صفوة القول انها تستلزم ماتسميه بالعقل ، ومعنى الوجود ، والترتيب ، والتناسق .

وهذا هو السر فى أن البرجماتية العلمية لا تنجح فى التمسك بأوضاعها الأولية ، بل ترجع قليلا أو كثيرا الى اثبات الموجود والعقل مما كون أساس نظرية العلم القديمة .

فان قيل : ومن يدرى اذا كانت الحقيقة الموضوعية نفسها ليست فعلا بحتا ، أى ليست اتصالا سيالا وغير مستقرة أساسا ؟

قلنا : ان علم المحدثين التطورى مستعد لمواجهة مثل هذه الحقيقة . ولن يرجع هذا العلم لتذليل هذه الحقيقة عن فكرته عن الموجود والواقع والموضوعية . ولكنه سيضطر فى كل لحظة من الوقت الى تسجيل وملاحظة الحالة المعطاة للأشياء ثم الى ربط هذه الحالات المتتابعة فيما بينها طبقا للقوانين . ولا ريب فى أن النجاح التجريبى هو فى النهاية المعيار الوحيد . ولكن العالم لا يستنتج من ذلك أن المستقبل غير محدود فى شطر منه ، وأنه يمكنه حقا بنفسه خلق الواقعة التى تحقق تصوراته . وحيث يوجد الايمان بعدد من الظواهر السابقة بالضرورة على احداث الظاهرة ، فانه يتمسك بوجهة نظره الحتمية ، لأنه يعتبر هذا الايمان أيضا كأنه ناشىء طبقا لقوانين .

أليس معنى ذلك أن العلم كلما أحسن الشعور بما يختص به من شروط ونشاط ابتعد عن البرجماتية المتطرفة ، وعن الفلسفة التى تضع الفعل قبل العقل دون أن تبلغه .

* * *

وهل يظل الدين ، على الاقل كما تفصله فلسفة الفعل كما هو ؟

من المبادىء التى يضعونها أن كل ما يقدم للعقل فهو تعبير أو رمز أو وسيلة للدين ، ولكنه ليس نفس الدين ؛ وبهذا المعنى لا يصبح ميدان الدين الا العمل والحياة .

ولكن الواقع أن كل عاطفة ، وكل فعل دينى ، يتضمن أفكارا وتصورات ومعارف نظرية . فماذا يبقى من الأديان كما تعطى لنا عندما نستبعد كل عنصر فكرى ؟

قد نتجاوز عن ذلك ، ونبين وجود مبدأ فى الذهن متميز عن التصور كما بين ديوجينس الحركة بالواقع . فالانسان يفعل دون أن يرتد فعله الى التصور .

ولكن ماهذا الفعل ؟ اذ ينبغى أن نعلم عنه شيئا حتى نستطيع تبين أساس الدين .

انه كما يحدثنا بعض أئمة الفلاسفة الفعل الانسانى فى أوسع مداه ليس هو الفعل الخاص بهذه الملكة أو تلك ، ولكنه الكائن بأسره وقد وحد كل قواه ليتجه الى هدفه . فالحقائق التى بدأنا نحيا بهـا على هـذا النحو آملين أن نحقق أنفسنا على التمام ، تصبح بعد أن يدركها العقل ويصوغها عقائد وموضوعات للاعتقاد .

لا نزاع أن مهمة الانسان أن يجمع كل مايملك من قواه وأن يربط بينها لىعمل على تحقيق مصيره . ولبس الدور الذى يلعبه العقل فى هذا الفعل الشامل أقل من ذلك الذى نقوم به الملكات الأخرى . ويقوم دوره بالضرورة على ضبط فعل الملكات الأخرى بوساطة ماعنده من تصورات . وهكذا لم يعد الأمر أمر عمل مستقل عن النظر .

أنراهم اذن يعنون الفعل الخاص بالارادة ؟ ولكن الارادة تتطلب غاية . فهل يمكن القول اننا نقدم الى الذهن صيغة مفهومة عندما نحدثه بأمر ارادة تتخذ من نفسها غاية وليس لها من موضـوع آخر الا نفس مبدئها ؟

ان مانبحث عنه من خلال هذه النظريات البارعة هو الفعل الذى كأنه يكفى نفسه بنفسه مستقلا عن كل التصورات التى يمكن أن نحاول بها تفسيره أو تسويغه . انه الفعل البحت ، الفعل بالذات .

أليس معنى ذلك الرجـوع ـ طوعا أو كرها ـ الى برجماتية غير محدودة ؟ انها برجماتية انسانية ، اذا كانت القـاعدة العليا هى فعـل الانسـان ، مأخـوذا فى ذاته . وهى برجماتية الهية اذا كان ذلك فعلا الهيا نتصوره خارج كل تحديد فكرى ، ويجب أن يكون أساس الفعل الانسانى .

فالفعل للفعل وبالفعل ، والعمل البحت الذى قد يولد تصورات ولكنه فى نفسه مستقل عن كل تصور ، أتستحق هذه البرجماتية المجردة اسم الدين ؟ ألسنا نسير فى طريق لا مخرج له عنـدما نبحث فى العمل المستقل عن النظر عن جوهر الحياة الدينية ومبدئها الصحيح ؟

أليس الاعتقاد المعين المرتبط بفعل هو الذى يجعل من هذا الفعل فعلا دينيا ؟ وأليس مانسميه رمزا أو وسيلة هو بشكل ما جزء لا يتجزأ من الدين ؟

الباب الرابع

وليم جيمس والتجربة الدينية

الفصل الأول : مذهب وليم جيمس عن الدين ــ وجهة نظر وليم جيمس : الدين كحياة شخصية وباطنة ــ المنهج : تجريبية متطرفة ــ الميدان النفسفسيولوجى الذى تتولد فيه العاطفة الدينية ــ التصوف : التجربة الدينية بمعنى الكلمة ، الاعتقاد الاولى ــ قيمة التجربة الدينية ــ وجهة النظر البرجماتية ــ نظرية الأنا العليا كأساس علمى ــ ما فوق الاعتقادات .

الفصل الثانى : مذهب وليم جيمس عن علاقة العلم بالدين ــ العلم والدين مصباحان للكشف عن كنوز الطبيعة ــ علم نفس يقول بمجال الشعور بدلا من علم نفس يقول بحالات الشعور ــ اختلاف العلم والدين كما يختلف المحسوس عن المجرد .

ملاحظات نقدية : ارجاع ملحوظ للدين الى الطبيعة الانسانية وموقف قوى ازاء العلم ــ صعوبة : هل للتجربة الدينية قيمة موضوعية ؟ الذاتية الكلية لا تحل المشكلة ــ الايمان عنصر مكمل لكل تجربة ــ الدور الاساسى للرموز ــ قيمة الجانب الاجتماعى للاديان .

***

فى الوقت الذى يبذل المفكرون المولعون بالتعاريف والاستدلالات والبراهين ــ نعنى رجال الدين والعلماء أو الفلاسفة ــ جهودا مضنية لاثبات أن الدين والعلم والتوفيق بينهما أمر ممكن منطقيا ، كان يظهر فى كل زمان قوم يعتبرون هذه المباحث الدقيقة أمورا عابرة ، لأنهم كانوا يعيشون على اعتقاد مؤسس على مبدأ يسمو على كل استدلال . ألا وهو التجربة . وهؤلاء هم أصحاب النفوس الذين يطلق عليهم اسم

المتصوفة . فعندهم أن أمور الدين معطاة ، واليقين بها مباشر ، كالحال فى الوقائع التى يبحث فيها العلماء لبلوغ القوانين .

وقد نجد روح الطريقة الصوفية فى بعض المذاهب المعاصرة خالية من شواغل الاعتراف ، ولكنها مولعة قبل كل شىء باستلهام الحقيقة الحية . وأبدع مظهر لهذا الاتجاه هو مذهب التجربة الدينية كما يعرضه العالم النفسانى ، المفكر العميق الرقيق المبدع وليم جيمس (١) .

---

(١) William James : The Varieties of Religious experience, 1902. The Will To Believe, 1897.

الفصل الأول

مذهب وليم جيمس عن الدين

اذا شاء المرء الاطلاع على مافى الأديان من خصائص جوهرية فما الموقف الذى يجدر به أن يتخذه ؟ يرى وليم جيمس أن الأديان تتجلى فى مظهرين . أحدهما خارجى والآخر باطنى ، ولكن المظهر الباطنى هو الرئيسى ولا يهمنا كثيرا أن تكون الأديان قد ظهرت من الناحية التاريخية فى هيئة مؤسسات قبل أن تنمو الى درجة الحياة الشخصية ، ففى نهاية الأمر ترجع العلة فى وجود هذه المؤسسات الى ابتداع العباقرة الدينيين . مهما يكن من شىء فان الدين الشخصى قد أبعد على مر الزمان المؤسسات التى لا تعيش الا اذا أمسكتها نفوس المؤمنين والمخلصين .

لم يدرس وليم جيمس الظواهر الدينية من ناحية واحدة ، هى ناحية علم النفس لأنه كان مختصا بهذا العلم ، بل لأنه كان يرى فى الدين الشخصى أساس الدين .

أما المنهج الذى سار عليه فهو فى نظره ذلك الذى يتلاءم مع علم النفس بمعنى الكلمة ، والذى يمكن أن نسميه بالتجريبية المتطرفة . وهذا الاصطلاح الذى يستخدم عادة للدلالة على مذهب بعينه ، يمكن أن يستخدمه نفس القوم الذين ينكرون المذهب ، للدلالة على منهج . ولقد ساد المذهب الذرى علم النفس زمنا طويلا ، فبحث العلماء فى معطيات الشعور عن وقائع يزعمون أنها بسيطة ، أو عن ذرات نفسية يمكن أن نقيم بينها روابط شبيهة بتلك التى تصوغها القوانين الطبيعية . ولكن مثل هذه العناصر ليست معطاة ولايمكن أن تكون معطاة . انها ثمرة العقول المفتونة بالمذاهب . أما مايعطى فى نظر علم النفس فهو دائما مجال للشعور يتضمن حركة متصلة متعددة ومختلفة . وهذه هى الصورة الحقيقية الوحيدة التى يجب علينا أن نبلغ بها الظواهر الدينية .

ويجب أولا آن ننزل منزلة الاعتبار مجموع الأحداث(النفسيولوجيه) التى هى جزء منها ، ثم شيئا فشيئا نميز بينها وبين الظواهر المصاحبة والأنواع القريبة ، فنمضى بذلك فى تحديد العنصر الدينى بمعنى الكلمة.

حتى اذا أنجزنا هذه المهمة كان علينا واجب آخر هو تحديد قيمة الواقعة بعد فصلها على ذلك النحو بالتحليل •

١ ـ طبيعة التجربة الدينية •

كان يلوح الى الكثيرين أن الوقائع الدينية نسيج وحدها ، فنظروا اليها زمنا طويلا على ذلك النحو • ولكن الوقائع الفريدة على الاطلاق قد تكون مشكوكا فيها ، لأن تقدم المعرفة يفضى بنا عموما الى الكشف عن اتصال • حيث تدفعنا الملاحظة السطحية الى الاعتقاد فى وجود ثغرات لا يمكن اجتيازها • ولا تشذ الظواهر الدينية عن هذا القانون الخاص بالاتصال ، لأنها تنتمى الى صنف من الظواهر محددة أكثر فأكثر ، نعنى الظواهر الخاصة بالتغييرات التى تلحق الشخصية •

ودراسة هذه الظواهر عند من تحدث فيهم بشكل أعمق ، كما هى الحال فى العصبيين أو أصحاب الأمزجة الصوفية ، تكشف لنا عن الخصائص التى تكون الأساس الذى ينمو فيه الضمير الدينى ، وكأن هذه الخصائص تنتمى الى الطبيعة البشرية بوجه عام •

فالهلوسة مثلا تحدث عند بعض الناس حالة شديدة الغرابة ، اذ بدلا من أن تبلغ الهلوسة مداها فى النمو الذىيتجلى فى ظهور شيء محسوس فى مخيلة الشخص ، وهذا الشيء شبيه بما تطلعنا عليه الحواس، تقف عند مرحلة يشعر فيها الشخص باحساس وجود وحقيقة دون أن تظهر له أى صورة محدودة ولا حتى أى شيء كان . وهذا الوجودالبحت يولد الايمان ، ويحدد هذا الايمان الأفعال • مثال ذلك أوامر كانط الخلقية التى وان لم تكن فى أى درجة موضوعات للتمثل المحسوس ولا المعرفة النظرية ، الا أنها تحدد فى النفس ايمانا عمليا فعالا •

وبعض الصوفية يجربون أحوالا شبيهة بذلك • فهم يرون شيئا كأنه الذات الالهية •• دون أن يكون لديهم عنه أى تمثل ، ولكنه يعطى لهم كأنه واقع ، ويؤثر فى قلوبهم وارادتهم . واحساسهم بهذه الحقيقة

وهذا الفعل يكون عندهم أقوى ما يكون كلما تصوروا هذا الشيء كأنه حقيقة خالصة عارية عن كل صورة حسية .

ولم يستطع أبدا المذهب العقلي فيما يقول وليم جيمس أن يقدم تفسيرا مقبولا هذا الشعور بالوجود ، مع غياب أي شيء معطى بالحواس ويظل هذا الشعور باقيا عند من يجربه ، على الرغم من كل الأسباب التي تبين له أنه وهمي ، وهذا مثل الاعتقاد في حقيقة موضوعات الحس . ويلوح أن الأحوال المرضية لاتختلف الا في الدرجة عن ظواهر الحياة العادية . وهذا كله يدفعنا الى التسليم بوجود حاسة أخرى فيالانسان يبصر بها الحقيقة خلاف حواسه العادية .

وثمة طريق آخر يفضي الى الشعور الديني : هو التفاؤل أو التشاؤم الطبيعيان ، ونجده عند بعض العصبيين حين ينمو بشكل ملحوظ .

ويمكن أن نصنف الناس صنفين ، السعداء الذين لا يولدون الا مرة واحدة ، والمولودون أشقياء فيحتاجون الى ولادة ثانية ، أو بعبارة وليم جيمس « المولود مرة واحدة » و « المولود مرتين » .

فالصنف الأول متفائلون بطبيعتهم والى أعماقهم ؛ فهم يرون العالم محكوما بقوى خيرة تحاول أن تستخلص الخير من الشر نفسه . وهذا الايمان المتفائل فعال بشكل عجيب في التغلب على الشر وتحصيل السعادة .

ونضع الطبيعة في مقابل المتفائلين بالمولد ، أصحاب الأمزجة المتشائمة الذين يتملكهم شعور بالبؤس لا رجاء في الشفاء منه . فكل وجود يبدو في نظرهم مفضيا الى الفشل . واذا تأملوا في رغائبنا لايرون فيها الا تفاهات ، أو في علة مباهجنا قالوا انها هباء . ولكنهم أساسا اذا تفكروا في أفعالهم الخاصة وفي فكرهم وفي ارادتهم الباطنة ، أصابهم ذلك التفكر بمرض من أقسى الأمراض ، هو الوسوسة والهم والقلق ، والاصرار على تعذيب النفس ، وعلى الجملة يتعقبهم هذا الشر الباطن في كل زمان ومكان ، فكيف السبيل الى التخلص منه ؟ يشعر صاحب المزاج المنقبض شعورا صريحا بأن بهجة الحياة هبة لايستمتع بها الا الصفوة المختارة ، فاذا كان الشفاء ميسورا فلن يكون الا بطريق فائق على الطبيعة .

وتبدو عند بعض العصبيين خاصية ملحوظة تسمى libbu الشخصية المزدوجة . فعندهم نوعان من الأنا ، احداهما متشائمة والأخرى

متعادلة ، احداهما دارجة والاخرى موهوبه وانهم لعاجزون عن رد هذين الخلقين الى الوحدة . ومثال هذه الثنائية ما كان يجده القديس بولس في نفسه وعبر عنه بهذا القول المشهود : « لأن ما أريده من الخير لا أعمله بل ما أريده من الشر اياه أعمل » .

وأخيرا فان التحول المفاجيء الذي يحدث أحيانا عند بعض الأفراد والأحياء revival الذي يستولي دفعة واحدة على جماعة بأسرها تتصل بظاهرة تدخل في باب الأحوال العصبية النفسية ، وهي الاستبدال المباغت . اما قليلا أو كثيرا واما كاملا ، لشخصية بأخرى في قلب الشعور .

وهكذا ليست المظاهر الدينية في الانسان خصائص مبتدعة غريبة ، ولكنها جزء من مجموعة من المظاهر مستمدة من الطبيعة البشرية ذاتها .

***

ليس معنى ذلك أن الظواهر الدينية يمكن أن تتطابق مع الأحوال المرضية التي تشابهها . فالعبقري كذلك ، وكله امتياز بوجه عام ، يشترط فيه اختلال توازن أعضائه الحية وتصاحبه مظاهر شذوذ مثلا تركيز نشاطه في احدى ملكاته تكون على حساب الملكات الأخرى ، فالامتياز في ناحية تكاد يستلزم الضعف والنقص في النواحي الأخرى . وكلما ازدادت الحماسة للدين أدى ذلك وكأنه بالضرورة الى اختلال في التوازن . الى جنون .

فلا يمكن أن يعرف الدين بشروط عضوية هي بمقدار ما نستطيع الحكم عليها قد تتطابق بشكل ملحوظ مع ظواهر مختلفة الى غير حد بالنسبة لأثرها في حياتنا . يجب اذن أن ننظر الى الدين في ذاته تبعا للانفعال المباشر المنبعث من الشعور .

وليس في الامكان وصف هذا الانفعال ، لأننا اذا نظرنا اليه من خارج رأينا أنه يدخل ككل شيء بنصره من خارج في هذه المقولة أو تلك من مقولات الذهن ؛ اذ النظر من خارج هو التمثل . ولكنه بالنسبة الى الشخص انفعال فريد وله أصالة وخصوبة وسعة غريبة ، فلا نستطيع أن نتحدث عنه الا من تجربة .

فاذا استطعنا أن ندل بألفاظ على المعنى قلنا انه انفعال بانسجام باطن وكامل ، انفعال بالسلام والسرور ؛ انه انفعال بأن الأمور تسير على ما يرام فى أنفسنا وفى خارج أنفسنا · انه ليس انفعالا سلبيا يخلو من الحياء ، بل شعورا بمشاركة فى قوة أعظم منا ، ورغبة فى التعاون مع هذه القوة فى أعمال المحبة والتوافق والسلام · انه على الجملة سمو بالحياة من حيث أنها قوة مبدعة . ومن حيث انها انسجام وسرور .

وفى بعض الأحيان يستقر هذا الانفعال من ابتداء الأمر فى النفس كما يحدث عند أولئك الذين أطلقنا عليهم اسم الدين ولدوا مرة واحدة . فيكون الدين عندئذ انطباعا مستمرا بالنظام والحب والقوة والثقة والأمن ؛ انه تفاؤل تلقائى لا يتبدل · أما الذين على العكس يحتاجون الى ولادة ثانية لتحقيق السلام مع أنفسهم فان الشوق الى الدين يتجلى عندهم بالقلق والسخط على أنفسهم وعلى الأشياء. وتمتاز الولادة الثانية بانفعال يحول مركز النشاط الشخصى ، فبدلا من أن يقول المرء المولود ثانية « لا » لكل ما يحدث له يقول : « نعم » · وبدلا من الانطواء على نفسه يمد يديه لغيره فى عطف واخلاص وشعور صادق بالاخاء · ومنذ ذلك الحين يرى الأشياء فى ضوء جديد . ويسلك سلوكا مختلفا عما كان يسلكه بالنسبة لكل الأفعال التى تؤثر فيه · والذين على هذه الشاكلة من الظفر بالخير والانتصار على الشر ، ينفسح أمامهم ميدان العمل ، وقد يبلغون كمالا أعظم ممن استمروا فى الطريق الصحيح منذ الولادة . فكل نصر عند المولود مرتين ، ذلك الذى يكافح ويعرف ثمن المجهود ، فاتحة لنصر جديد .

والذى يؤخذ من هذه الملاحظات أن الدين فى جوهره أمر شخصى · والحق فى ذلك أن هناك صورا من التجربة الدينية بعدد المدينين فالدين متصل بالحياة ، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمقتضى مواهبه الخاصة ·

ويبرز بوجه خاص كثير من ملامح الشعور الدينى فى بعض الظواهر أو عند بعض الأشخاص ·

فالصلاة التى هى أبرز الأفعال الدينية بلا مدافع تستلزم الاقتناع بأن بعض الأحداث بفضل موجود أسمى منا ومن عالمنا المحدود ، قد تتحقق اما فى أنفسنا واما خارج أنفسنا . وهى أحداث لايمكن أن تنشأ عن هذا العالم ·

والهداية الى الله تصحب بشعور بأثر الغيب الذى يبدل فجأة أو شيئا فشيئا كياننا على نحو عميق حاسم ·

وفى الأحوال الصوفية يشعر الشخص باتصاله بالله كما يشعر بانتقال مركز نشاطه الشخصي كنتيجة لهذا الاتصال · ولا يمكن مع ذلك أن تعتبر الأحوال الصوفية انحرافات للانفعال الديني ، فهذه الأحوال صورة متطرفة لهذا الشعور بعظمة الكائن الناشىء من اندماجه بكائن أعظم منه والمرتبط بالدين الذى نحياه ، أو بمعنى آخر بالدين ·

ونخرج من دراسة ظواهر كالصلاة أو أحوال التصوف بهذه الحقيقة ، وهى أنه مع أن الدين قبل كل شيء انفعال ، فانه ينطوى قليلا أو كثيرا على عناصر فكرية واعتقادات وأفكار. والصلاة دليل على الايمان أو الاعتقاد الأولى الذى يلوح أنه لا ينفصل عن الانفعال الدينى · فالمتدين يعتبر نفسه كأنه متصل بموجود أعلى يمكن أن يتصل به اتصالا أوثق . فيخلع عليه سلاما مع نفسه وسرورا وقوة لا يمكن بنفسه وحده أن يمنحها لنفسه ·

هذا الاعتقاد هو كل مانجده من أثر فكرى فى التجربة الدينية الأولية · الا أن خيال الانسان وذكاءه المتعطشين لخلق نماذج للأشياء ثم تفسيرها ،يضيفان اليها اعتقادات ونظريات تصبح محدودة وفكرية أكثر فأكثر ، وتحول الدين بمعنى الكلمة شيئا فشيئا الى لاهوت والى فلسفة، وهذا ازدهار بوجه ما طبيعي ما دام ينشأ عن ميول للطبيعة البشرية ، ولكنه مع ذلك طارىء لايترتب عن النمو البسيط للتجربة الدينية ، بل ينشأ عن ربط هذه التجربة وبين شتى مانكتسبه الذكاء .

٢ ـ قيمة التجربة الدينية ·

هذه هى الوقائع الدينية من وجهة نظر وصفية بحتة · وليس من المناسب الوقوف عند هذا الحد من الدراسة واستبعاد مسألة قيمة الشعور الديني كأنها مسألة فات زمانها ، والى أى حد تسوغ الاعتقادات أمام العقل· وهذه المسألة الأخيرة يعالجها وليم جيمس من الوجهة البرجماتية · فيقول :

هناك نوعان من الأحكام : الوجودية أو التى لها أصول ، والأحكام

الروحية أو أحكام القيمة • ولا يمت الضرب الثاني من الأحكام الى الضرب الأول بصلة ما • ومن أين تأتي الفكرة اذا كانت مما نؤيدها الوقائع . وكان الانفعال خصبا وخيرا ، وكان لهذه الفكرة ولهذا الانفعال كل الكمال الذي نمثله لفظة القيمه •

هذا ويجب أن يكون تحديد القيمة كتحديد الواقع نفسه سائرا على منهج تجريبي بحت • فالفكرة والاعتقاد والعاطفة لها قيمة اذا أيدتها التجربة ، أي اذا كان ما يحدث يحقق ما ينطوي عليه من رجاء •

فاذا كان الأمر كذلك فان اعتبار شروط وجود الدين وأصوله ونشأته لا أهمية لها عند من يسأل عن قيمة الدين ، لأن قيمته فيما ينتجه •

فالحكم على الشجرة عند وليم جيمس من ثمارها ، بحسب ما جاء في الانجيل • ولذلك سيبحث عن آثار الانفعال الديني ، وهل هذه الآثار حسنة تحقق الأمل ، وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف الدين •

ان ثمرة الحياة الدينية هي القداسة ، ومن مظاهرها : الاخلاص ، والمحبة ، وقوة النفس ، والطهارة ، والتقشف ، والطاعة ، والفقر ، والذل ، وهذه كلها يبالغ فيها أحيانا وتكون قيمتها موضع شك • ومع ذلك يبقى أن القداسة تنمي في العالم مجموع النشاط الخلقي والصلاح والائتلاف والسعادة ، من حيث أن القداسة تستلهم المبدأ الديني بمعنى الكلمة • لا شك أن الزاهد لا يستخدم دائما أفضل قوى نفسه ، لأنه ينسب بمحض اختياره لحياة البدن أهمية بالغة • ولكنه يظهر ما تستطيع الارادة أن تفعله ، ويخلق النشاط والقوة • ومن ذلك فمن الخطأ الاعتقاد أن الانسان يمكن أن يعيش بغير مجهود ، وأن البطولة قد مضى عهدها من الآن فصاعدا • ذلك أن الطبيعة ليست هي التي كونت الانسان ، بل الانسان هو الذي يفرض نفسه عليها • فهو لا يعيش ولا يعظم الا حين يستمسك بالنشاط الانساني وينميه • وليس للانسان وجود الا اذا خلق نفسه وجدد خلقها باستمرار • قد لا يتلاءم القديسون بما يتمسكون به من مثال في المحبة والسلام مع الجماعة التي يعيشون فيها ، ولكن ما الذي نستخلصه من ذلك ؟ أهو القديس أم المتوحش الذي يشخص المثال

الأعلى الانســـانى ؟ فاذا كان القديس متناورا مع زمانه فانما ذلك لانه يتقدم ببذل المجهود فى الملاءمة مع مجتمع أكمل يساهم فى تحقيقه حين يفترض وجوده ٠

وليس أثر الدين أخلاقيـا فقط ، ففى الانجيـل أن المسـيح جاء ليشفى المرضى دون تمييز بين أمراض البدن والروح ، فكلماته تشفى نفوس أصحاب الخطايا ، وترد الى العمى أبصارهم ، والبـكم سمعهم ، والموتى حيـاتهم ٠ ذلك أن طهارة القلب والايمان بالخالق ذى الفضل العظيم ، لهما على حالة الانسان الجسدية نفسها أثر لا يمكن معرفة مداه ٠

ومن أقوال جيته فى فاوست أن المعجزة بنت الايمان العزيزة ٠

وليس هذا كل شىء : فمن بين الآثار التى تترتب على الايمان مالا يكون الايمـان فيهـا شرطا كافيا فقط بل ضروريا ٠ ولم يجـد الأفراد ولا الجماعات حتى الآن مصدرا آخر يخلو عن الهوى ويحث على النشـاط والمثابرة كذلك المصدر ٠ فحيث يعتقد المرء أنه يعمل بأساليب مادية فانه يضيف اليها بعلمه أو رغم أنفه ما نسميه اليوم بالايحاء الذى يؤثر فى الغالب أكثر من الأساليب المادية ٠ وعلى هذا النحو يجلب الطبيب الشفاء الذى يعترف هو نفسه أن كل علاج فيه جانب من الايحاء ٠ فالايحاء فى الطب ســواء عند المريض أو الطبيب يفترض الايمان بقوة الطبيعـة فى العلاج وبقوة الايمان ذاته ، أى باعتقاد شبيه بالاعتقاد الدينى ٠

فالدين نافع وهو فى بعض الأحوال مما لا يمكن استبدال غيره به ٠ فماذا يجب أن نطالب أكثر من ذلك لنقول انه حق ؟ فاذا كانت الحقيقة هى فى نهاية الامر ما هو موجود وما يبقى ويولد ، فالدين حق ، كمـا أن الاعتقاد فى وجود الكائنات وفى القوى الطبيعية حق ٠

***

ومع ذلك فالأديان القائمة تكتنفها اعتقادات خاصة لا تتصل مباشرة بالوقائع المشاهدة ٠ فما قيمة هذه الاعتقادات ؟

هناك طريقان وحاول أصحابهما بيان مشروعيتهما : طريق التصوف وطريق الفلسفة ٠

يذهب المتصوفة الى أن بعض الأشخاص بوجه خاص يوجد عندهم

ادراك حسى بالله ، وبالأمور الالهية سببه بالادراك المحسوس للعالم المادى. ليس معنى ذلك أن الشخص يكون فى حالة تجعله يعرف ويصف مايظهر له ، بل يشعر فى بعض لحظات معينة شعورا لا يقاوم بأن عاطفته ضرب من المعرفة ، وأنه يبصر بقلبه . ومع أن تصوراتنا وألفاظنا قاصرة عن ترجمة هذا الحدس الغريب فقد يبدو فى امكان الخيال أن يؤلف بينهما بحيث يبعث فى النفس التى جربتها هذه الأحوال الغيبية . ولعل للموسيقى كذلك أنغاما مباشرة وروحانية بنحو من الأنحاء تسمو على قدرة لغتنا المكانية والتقليدية فى التعبير .

ولا نزاع أن المتصوفة يظلون عاجزين عن بيان حقيقة مشاعرهم وقيمة وجدانهم . هذا الى أن التصوف يقوى العاطفة الدينية ويزيد فى أثرها بما يضيفه من معنى فائق على الحس الى معطيات الشعور العادية . واذا كان التصوف لا يقدم لنا المعرفة التى وعد بها ، فانه يضيف على أقل تقدير أسبابا جديدة تثبت دعائم حقيقة وقوة الانفعال الدينى الاصليتين ضد النزعة العقلية .

ومن جهة أخرى يعتقد بعض المفكرين أن فى مقدورهم بيان الحقيقة الموضوعية للتصورات الدينية بطريق العقل ، وهؤلاء هم الفلاسفة . ويذهب وليم جيمس الى أن جميع الأدلة الفلسفية الكلامية التى تهدف الى اثبات وجود الله وتحديد صفاته ان هى الا أدلة وهمية . أما المفاهيم التى تترجم الى اختلافات فى السلوك العملى فهى وحدها التى لها مضمون واقعى . فكل هذه التركيبات النظرية لا أثر لها فى الحياة .

فهل معنى ذلك أن كل مجهود يبذل فى وصل العاطفة الدينية بطبيعة الأشياء وفى تحديد مدلولها الموضوعى هو مجهود بالضرورة ضائع ؟

الواقع تنطوى العاطفة الدينية ذاتها – مهما يكن ما نصفها به من دقة – على ايمان يتطلع الى حقيقة موضوعية ، انه الايمان بوجود موجود أعظم وأفضل منا يحول محور شخصيتنا حين يتصل بشعورنا .

فهل يمكن تصور هذا الايمان على أنه مشروع ، أو أنه هو نفسه ليس الا تعبيرا مجازيا لشىء ما شخصى يجب علينا العدول عن تكوين أقل فكرة عنه من الناحية الفكرية .

يرى وليم جيمس فى الجواب عن هذا السؤال الأساسى أن أضواء جديدة ألقيت عليه بوساطة كشف لا يرجع الا الى عام ١٨٨٦ ، ولكنه

يلوح أنه سمى باسم أزهر مستنفبل وهو الحالات النفسية المسماة باللاشعورية ، أو بحسب الاصطلاح الذى وضعه مايرز(١) وجرى عليه العرف ، «الأنا تحت الشعورية» أو «اللاشعورية» Moisubliminal

ولقد كان ليبنتز يجب أن يردد هذا المعنى ، نعنى وجود كثير من الأمور فى أنفسنا ولا يدركها شعورنا ، وأن فى أنفسنا عددا لا يحصى من المدركات الحسية الصغيرة لا يخطر عظيم أثرها بالبال ؛ وأن الانسان يتصل بالكون عن طريق هذه المدركات الحسية التى لا يكاد يشعر بها بحيث لا يحدث فى الكون شىء لا يتردد صداه فى كل واحد منا • وكان ليبنتز يرى أن هذه المدركات الصغيرة هى نفس مادة العواطف • فاذا كانت العاطفة من وجهة نظر المعرفة أدنى كثيرا من الفكر ، فهى من وجهة نظر الوجود تحقق مشاركة الفرد فى الحياة والانسجام مع الكل مشاركة أعظم مما يمكن أن يدعيه ادراكنا الحسى المتميز •

وتعتبر نظرية مايرز تحويلا تجريبيا لهذه الانظار التى رآها ليبنتز • فالشخصية الانسانية فى نظر مايرز تتركب بنحو ما من ثلاث دوائر متداخلة (١) البؤرة أو الجزء المركزى (٢) الهامش الذى يمتد حول هذا المركز الى نهاية بحدها الاختفاء — على الأفق — الظاهر للشعور (٣) ويعتقد مايرز أنه أثبت بالتجربة وجود أنا آخرى وراء الأنا الهامشية ذاتها ، لا تختلف عن سابقتيها الا بالدرجة فهى وهما شىء واحد ، تلك هى الأنا الموجودة فوق عتبة الشعور ، الأنا اللاشعورية أو تحت الشعورية • فهاهنا ضرب من الشعور الثانى يجهله الشعور الصحيح فى الحياة العادية • ويتجلى وجود هذا اللاشعور وأثره بشكل مباشر مؤكد عند بعض الناس وفى بعض الظروف • وهذا ما قصد مايرز الى اثباته بعرض عدد من الملاحظات قد تكون شاذة قليلا أو كثيرا •

وكثيرا ما تقع للانسان العادى نفسه أمور تبدو مما لا يقبل التفسير وتصلح هذه النظرية فى تفسيرها • مثال ذلك أن الانسان يلاحظ فى نفسه وجود ملكات لا تفيد فى حفظ النوع ولا يمكن بناء على ذلك أن تنمو بتأثير قانون الانتخاب الطبيعى وحده • ويعتبر ظهور العباقرة دلائل من عالم مختلف عن عالمنا • صفوة القول لا تتناسب مطامح الانسان المتالية مع حالته الراهنة •

---

(١) Myers, Human Personality and its survival of bodily death, 1903.

ويمكن تفسير هذه الوقائع اذا سلمنا بأن الانسان يتصل بشطر من كيانه أسمى من ذاته الشاعرة ، بعالم غير ذلك العالم الذى يقع تحت حواسه ، بكائنات يمكن أن نسميها روحانية · فهذه النظرية نؤول أغرب الظواهر الدينية تأويلا مرضيا للغاية ·

مثال ذلك أن الهـــداية هى ادخال الميـــول التى تكونت وتجمعت بطريقة كامنة فى قلب الأنا اللاشعورية الى مجال الشعور العـادى ادخالا مقحما قليلا أو كثيرا ·

وعلى هذا النحو تفسر أحوال الصـوتية بأنهـا ثمرة التداخل الذى يتحقق عند بعض الاشخاص بين دائرة اللاشعور والدائرة التى فوقها · فالأنا اللاشعورية حين تتصل بعالم لا تستطيع الأنا العادية بلوغه ، تبقى الأنا العادية بازاء هذه الامور التى تفـــوق قوة ادراكها وتعبيرها وكأنها متلاشية ، أو تعمل على الحصول من هذا الكائن الفوقطبعى الذى يزورها على شىء من التمثل المناسب لحالتها العادية ·

وأخيرا ، ليست الصلاة شيئا آخر الا دعاء الأنا العادية للقوى التى يمكن للأنا اللاشعورية ــ وهى أساس الأنا العادية ــ أن تتصل بها ·

وهكذا يثبت مذهب الأنا اللاشعورية وجود أساس موضوعى وقيمة علمية للاعتقاد الأولى المباشر المنطوى فى الظاهرة الدينية · هذا الاعتقاد عبارة عن اثبات وجود قوة خارجية يتـأثر بهـــا المتدين · وطبقا لمذهب ازدواج الأنا ، فان التحـــديدات التى تنفذ من الأنا اللاشعورية الى الأنا العادية لما كان تاريخ هذه الأنا لا يفسرها ، فانها تأخذ صورة موضوعية تبعا للقانون العام لمدركاتها الحسية ، وتخيل للشخص أنه محكوم بقوة غريبة · ولما كانت الأنا اللاشعورية الى جانب ذلك تشـــمل ملكات أعلى وأقوى من ملكات الأنا العادية ، فلاتخطىء هذه الأنا عندما ترجع الالهامات التى تتلقاها الى توسط كائن ليس خارجا عنها فقط ولكنه أعلى منها أيضا·

وبذلك نستطيع القول ان الشـعور الدينى حين يثبت صلته بذات أعظم منه يستمد منها النجاة والقـــوة والبهجة بقرر واقعا حقيقيا ، وأن حقيقة موضوع التجربة الدينية هو فى هذه التجربة ذاتها ·

***

والأمر على خلاف ذلك فيما يختص بالاعتقـــادات الخـاصة المتصلة بالطبيعة المضبوطة للحقائق الصوفية التى تتصل بها ذاتنا اللاشعورية ·

فهذه الحقائق تعجز نظرية الأنا اللاشعورية عن البرهنة عليها ، كما يعجز التصوف أو الفلسفة • انها اعتقادات فائقة يضيفها الخيال والمزاج العقلي والخلقي للجماعات والأفراد •

وعلى الرغم من العجز عن البرهنة عليها فانها ليست من أجل ذلك عادمة القيمة • وعلينا أن نعتبر الدين أساسا أمرا شخصيا يجب أن يحول مركز الشخصية في الفرد ، وأن ينقله من ميدان عواطف الأثرة والانفعالات المادية الى ميدان العواطف الروحية • فاذا كانت هذه الظاهرة تفترض قبل كل شيء وجود فعل تولد خارج الذات الشاعرة وأحدث فيها هذا التغيير، فان التفسيرات أو الافكار أو الاعتقادات التي يضعها العقل بين السبب والنتيجة هي نفسها قابلة للتأثير في ميول الأنا الشاعرة وفي استعدادها لقبول الهامات الأنا العليـــا • وتختلف بالضرورة شروط التأثير الديني باختلاف الأزمنة والأمكنة والمعارف والأفراد • يجب اذن على كل منا أن يقبل على مواجهة الظاهرة الدينية بل نرجو منه ذلك بالطريقة التي يراها أبلغ تأثيرا •

أما وليم جيمس فانه يصطنع في كثير من النقط الهـــامة ما تتبعه الاديان الوضعية دون أن ينسب لاعتقاداته الفائقة نفس القيمة التي ننسب للاعتقاد الاساسي المباشر المترتب على الظاهرة الدينية •

يقول وليم جيمس ان العالم غير المنظور ليس مثــاليا خالصا ، لأنه يحدث في عالمنا آثارا ، فمن الطبيعي اذن أن نتصوره على أنه حقيقة توازي ما تسميه الاديان الله • ومن الحق كذلك أن نعتقد أننـــا والله نشارك الأمر ، وأننا حين نعيش بتأثيره فاننا نحقق أسمى مصير لنا •

ولما كان مصير الانسان مرتبطا بوضوح بمصائر غيره من الكائنات فالمتدين في حاجة لكسب الثقة في الاشياء والسلامة الباطنة التي تصبو اليها نفسه الى الاعتقاد بأن الله نفسه الذي يتصل به يمسك العالم كله ويحكمه ، بحيث لا يكون ربه فقط بل رب الكون •

وأخيرا ــ وفي هــذه النقطة لا يخفى وليم جيمس أنه هجر ميدان العلماء ليقف الى جانب البسطاء ــ لما كانت كل واقعة هي في آخر الأمر جزئية ، ولما كانت الكليات ليست الا تجريدات مدرسية لا حقيقة لها ، فلا يليق أن نصف الله بالعناية العامة المتعالية فقط ، لأن الاله لن يكون جديرا بصاحب الشعور الديني اذا لم يكن قادرا أن يجيب دعواتنا وأن

يلحظ حاجاتنا الشخصية . فالاله العملى الذى نؤمن به له القدرة على التدخل مباشرة فى مجرى الظواهر ، ويصنع ما نسميه بالمعجزات .

أما الاعتقاد بخلود النفس فلا شىء يدل يقينا أنه اعتقاد غير مشروع. فلم يستطع أحد أن يثبت ـ ويبدو أن الأمر لا يقبل الاثبات ـ أن البدن الحاضر هو العلة الكاملة للحياة الروحية ، وليس مجرد شرط حادث . ولكن هذه المسألة فى حقيقة الأمر ثانوية . وفى ذلك يقول وليم جيمس اننا اذا كنا على يقين من أن طلب الغايات المثالية العزيزة علينا مضمون ابدا ، فلست أرى لم لا نميل جميعا بعد تأدية مهمتنا الى أن نكل الى غيرنا العناية باستمرار تعاوننا فى الحياة الدينية .

الفصل الثانى

مذهب وليم جيمس الخاص بالصلة بين العلم والدين

على هذا النحو الذى يبدأ من التجربة الدينية نمت نظرية الدين . ولم يغب عن بال وليم جيمس أن يتساءل عن موقف هـذه النظرية بازاء العـلم .

واذا كان الدين تجريبيا كالعلم فلماذا لا نرتضى له نفس العنوان مثله ؟

يرى بعض النقاد أن هذا التشبيه مستحيل ، لأن الدين لا يقصد من التجربة نفس المعنى الذى يقصـده العلم ، بل معنى مضـاد للعـلم antiscientifique فالتجربة كما يتصورها العلم هى عدم تشخيص الظواهر . بأن نستبعد من الظواهر المعطاة كل ما هو نسبى بالاضافة الى الشخص الذى يلاحظها . وكل ما كان من قبيل العلة الغـائية والمنفعة والقيمة . بعبارة أخرى كل ما يعبر عن عاطفة الشخص ، فهو خارج عن الواقع العلمى . فاذا أمكن أن تصبح هذه العناصر نفسها موضـوعات علمية فقد نجحنا فى النظر اليها لا فى ذاتها بل فى شروط معينة أو فى بديل يلاحظ موضوعيا . أما الدين فانه يعتمد بالعكس على وقائع تؤخذ من جهة عناصرها الشخصية والفردية . فهو يمس الانسـان من حيث انه شخص ، كما يشخص كل ما يتصل به . وهو لا يحفل الا قليلا بما فى القوانين الطبيعية من عموم ووحـدة ضروريين . ذلك أن نجـاه الشخص مقدمة عنده على النظام الطبيعى كله . ومن هنا جاء التنافر الأساسى بين وجهتى نظر الدين والعلم . والاستمرار النسبى للدين ليس الا بقـاء يتبدد أمام التجربة الحقة وأمام التجربة غير الشخصية العلمية .

ويذهب وليم جيمس الى أن هذه الاعتراضات غير مقنعة . فليس من الواضح لماذا لا يكفى عدد متتابع من الأحوال الشخصية المحصنة فى تكوين تجربة ولا يهمنا فى شىء أن يتوهم الأشخاص فيعتقدون أنهم مرضى ، وأنهم قد شفوا ، ويعزون شفاءهم الى توسط فوقطبيعى . لا يهمنا ذلك كله ما دامت هناك سلسلة من الوقائع المتتابعة طبقا لقانون . فمن المسلم به أن بعض المشاعر المؤلمة والمؤذية تزول باعتقادات معينة . ولا يلوح أنها نسعى بوسائل أخرى . أتريد أن ترفض معونة الدين الذى يمكن أن يأخذ بيد البؤساء بحجة أن الشفاء بوساطة الدين مناف للقواعد ؟ وفى ذلك يقول جيمس :

« لماذا لانسلك الى الطبيعة الا طريقا واحدا به نعدل مجرى ظواهرها ؟ أليس من الواضح أننا يجب أن نطرق باب الطبيعة الناسعة المتعددة بمناهج متعددة اذا شئنا الاستفادة من مواردها أعظم الفائدة ؟

والعلم يستخدم بعض عناصر الطبيعة مثل الحركة الميكانيكية ويبلغ عن طريقها الظواهر التى يعتمد الدين عليها . ويحقق الدين بوسائل أخرى لها تأثير فى عالمنا ظواهر متشابهة وأخرى من نوع آخر . لقد وهب العلم الانسان التلغراف والاضاءة الكهربائية ، وتشخيص الامراض ، ونجح فى الوقاية من بعض الأمراض وعلاجها . ويضمن الدين لبعض الناس بطريق علاج النفس الصفاء والاتزان الخلقى والسعادة ، ويقينا من بعض الامراض التى يقينا العلم منها ان لم يكن أفضل منه عند بعض الأشخاص . فالعلم والدين مفتاحان أصيلان يصلحان لفتح كنوز الكون بالنسبة لمن يستطيع استخدام كل منهما استخداما عمليا ... اننا نرى علماء الرياضة يعالجون نفس المسائل العددية والهندسية بالهندسة التحليلية تارة ، وبالجبر تارة أخرى ، أو بحساب التفاضل والتكامل ، فيظفرون بنتائج نافعة بوساطة هذه الطرق . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الطريقة العلمية والطريقة الدينية ؟ ولماذا لا يكون أحدهما يبصر وجها من الأشياء ويبصر الثانى وجها آخر ؟ اذا كان الأمر كذلك فلا غرابة أن يعيش الدين والعلم معا على الدوام ، ولكل منهما طريقه فى اثبات صحته (١) .

***

قد يقال ان جميع هذه الاعتبارات عملية محضة ، وان وجهة النظر

(١) William James : The Varieties, etc , p 122-3.

العلميه تقوم على التمييز بين العمل الذى ليس معرفه ، والذى يعد داخلا فى الامور التى يقدمها لنا الطبيعة كى ندرسها ، وبين النظر وهو تحديد العناصر والعلاقات بين الاشياء التى يمكن ان يلاحظها جميع الناس ويتفقون على أنها واقعه . ولهذا السبب يقسم العلم التجارب التى يقدمها المدافع عن الدين قسمين : أحدهما شخصى وغريب عن العلم ، والآخر موضوعى وعلمى ولكنه يخلو من كل خاصة دينية .

ونحن نعرف أن وليم جيمس يرفض هذا التمييز الحاسم بين النظر والعمل ، وأن البرجمانية ترد نفس المبادىء التى ينادى بها المذهب العملى الى موازين عملية خالصة .

ولكن فيما يختص بالعلاقة بين الدين والعلم ، فان وليم جيمس يرى اعتبارات تسمو على مجرد البرجماتية .

فهو يقول ان كل معارفنا تبدأ من الشعور . وهذا حق أصبح مكتسبا من الآن فصاعدا . فقد ظهرت ثورة فى علم النفس وفى فلسفة العلم تبعا لذلك منذ اليوم الذى أدركنا فيه أن المعطى فى علم النفس ليس كما كان يعتقد لوك عددا معينا من العناصر هى : احساسات وصور وأفكار وعواطف شبيهه بالحروف او بالذرات يجب أن نفرض بينها علاقات خارجيه حتى نتمثلها حقيقة متميزة ومتعالية ، بل المعطى هو ما يسمى ميدان الشعور ، نعنى حالة الشعور الكلية الموجودة فى وقت من الاوقات فى شخص مفكر .

والخاصة المميزة لهذا المعطى الجديد أنه بدلا من أن يكون محدودا تحديدا مميز المعالم ، كأنه مجموعة من العناصر الذرية ، يصبح له امتداد لا يمكن تحديد نهايته بالضبط ، أو قل ان هذه النهاية غير موجودة . ذلك أن حالة الشعور تتركب من بؤرة هامشها يزيد أو يقل فى التحديد .

ومع ذلك فنحن نعلم أن هذا الهامش نفسه يتعلق بطريقه مستمرة بمنطقة ثالثة لا يمكن بأى درجة قياسها لا من حيث الامتداد أو العمق . وهذه المنطقة الثالثة لا ندركها شعورنا ، ولا حتى ادراكا غامضا . مما هو معطى حقا ، وهو البداية الصحيحة لكل نظر كما أنه بداية كل عمل . ليس المجموع المتوهم لحالات شعورنا بل هذا الميدان غير المحدود الذى لا تكون فيه بؤرة المعرفة الواضحة الا نقطة تعدل على الدوام بما لها من علاقات مع الأوساط المرتبطة بها ، وهذه البؤرة شديدة التعقيد ولا ريب أنها لا يمكن أن ترد الى عدد محدود من العناصر التصورية .

فاذا كانت هذه هى المعطيات الأولية التى فيها يباشر ذهن الانسان نشاطه . فماذا يمكن أن يستفيد منها الدين والعلم على التوالى ٠

الدين أوسع تحقيق ممكن للأنا الانسانية ٠ انه الشخص الانسانى الذى يكبر الى غير حد باتصاله الوثيق بغيره من الأشخاص ٠ انه يشكل ما ادراك للموجود كما يفرض قبل أن يتحدد ويترتب ويتوزع فى مقولات بوساطة عقلنا حتى يتلاءم مع شروط حياتنا الطبيعية ومعرفتنا ٠

أما العلم بالعكس فهو انسحاب وتصنيف كل ما يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة الواضحة المتميزة ، وذلك فى وقت معين وبالنسبة لذهن معين ٠ ومجموع هذه العناصر هو ما يسمى بالعالم الموضوعى ٠ فمن حيث اننا ننظر الى هذه العناصر على حدة كما يحدث فى الادراك الواضح الواعى الذى تبدأ منه المعرفة العلمية ، كانت هذه العناصر أمورا ليس لها فى أنفسنا وجود ، ولذلك نتمثلها كأنها نقوش لموجودات مستقلة عنا ٠ ونحن نقطع هذه الصور ونضع لها أسماء ونلحظ الترتيب الذى تتقدم به عادة ونركب منها صيغا تعين على التنبؤ بعودتها ٠ وهذه الصيغ هى بالنسبة الينا مناهج تقضى بنا الى الحصول على بعض حالات الشعور التى تصبو اليها ٠

فاذا كان هذا هو أصل الدين وذاك أصل العلم فكيف يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر ؟ ان نقطة البداية فى الدين هو المحسوس ، هو الواقعة فى أوسع مداها التى تشتمل على العاطفة مع الفكر ، وقد تشمل أيضا الاحساس الخفى بمشاركة فى حياة الكون ٠ ونقطة البداية فى العلم هو المجرد ، نعنى العنصر المستمد من الواقعة المعطاة والذى ننظر اليه على حدته ٠ ولا يمكن أن نتوقع من الانسان الرضا بالمجرد اذا كان المحسوس فى متناول يده ، والا كنا كمن يطلب منه القناعة بقائمة الطعام فى الوقت الذى يكون الطعام معدا أمامه ٠ فاذا كان الانسان يستخدم العلم فانه يحيا بالدين ، ولا يمكن أن يحل الجزء محل الكل ، أو أن يلغى الرمز الحقيقة ٠

لا يمكن للعلم أن يحل محل الدين ، ولكنه كذلك لا يمكن أن يضرب صفحا عن الحقيقة الشخصية التى يعتمد الدين عليها ٠ أما أن نتصور أن فى الأمور الموضوعية اللاشخصية المنعزلة عن الأمور الشخصية منها الكفاية فليس هذا التصور الا رجوعا الى مذهب الحقيقة المدرسى ٠ اذ ليس بين الشخصى والموضوعى أى حد يسوغ من الوجهة الفلسفية ما يتخيله علمنا فى سبيل راحته ٠ ولما كان الاتصال القانون الأولى للطبيعة ، احتاجت

تصوراتنا التى نسميها لاشخصية الى تجديد حياتها على الدوام باتصالها بالواقع ، أى بما هو شخصى ، حتى لا تفسد هذه التصورات حين تصبح عقائد لاحياة فيها مناقضة لكل تقدم علمى . وليس الأمر الشخصى فى مقابل اللاشخصى ضربا من الاضطراب الأولى ينبدد اذا ما وضع كل شيء فى موضعه . فالأمور الشخصية هى الأساس الشديد الغنى المتجدد دواما ، والذى يجب على العلم أن يلجأ اليها دون ابطاء اذا لم يرغب فى الانحلال الى روتين لا جدوى منه .

على هذا النحو تبدو صلة الدين بالعلم حين نقابل بين أحدهما وصاحبه ، غير أن هذا التقابل والحق يقال انما ينشأ من تعريف مصطلح العلم والدين ، فنحن من جهة نطابق بين العلم والعلوم الطبيعية ، ومن جهة أخرى نضع الدين فى قلب العقائد التى ترمز اليها . غير أنه اذا كان العلم قبل كل شيء معرفة الوقائع والظواهر فهناك علم للنفس يستوى مع العلم الطبيعى ، وليس ثمة أى سبب يجعلنا نفرض خصائص العلم الطبيعى على علم النفس . واذا كان الدين فى أساسه تجربة وأمرا نحسه ونعيشه ، فلا يوجد أوليا شيء نعارض به العلم الذى ليس هو نفسه الا نوعا من التأويل للتجربة .

ولكننا نجد أن نفس الواقعة التى هى امتداد متصل للأنا الشاعرة فى الأنا غير الشاعرة ، يعترف بها علماء النفس من جهة ، كما يسلم بما فيها من أثر جوهرى فى التجربة الدينية من جهة أخرى . فالصلة بين الأنا الشاعرة وغير الشاعرة هى التى تكون همزة الوصل بين الدين والعلم ، وهذه الصلة فى نهاية الأمر هى نقطة البداية المشتركة على حد سواء للنشاط العلمى والنشاط الدينى الذى يميل الى تزويد الشعور بوساطة اللاشعور ، على حين يرد النشاط العلمى لوامح اللاشعور الى صبغ الشعور وقوانينه .

ومع ذلك نجد تأكيدات رجل الدين الأساسية ومنهجه العام فى تبرير الاعتقادات الدينية ما يسوغها فى الدين نفسه من حيث هو كذلك .

ذلك أن رجل الدين يريد من المرء أن يكون على صلة بموجود أعظم منه متميز عنه . ولما كان اللاشعور يتميز عن الشعور من أجل الشعور . فليس على علم النفس الا أن يسلم بأن النفس الانسانية فى منطقتها اللاشعورية تتصل بكائنات بعضها أعظم منها .

ويؤكد رجل الدين حقيقة الكائنات التى تظهر كأنها معطاة فى التجربة الدينية . وهذا الاعتقاد شبيه باعتقاد العالم الذى يفترض عالما ثابتا من الصور والقوانين وكأنه ضمان لامكان ادراك متجانس كلى دائم .

واخيرا تأتى التصورات الدينية الكبرى التى تتركز حولها أنظمة اللاهوت . وهذه التصورات لا تختلف فى تكونها عن المبادىء التى تستق منها النظريات العلمية . فهى فروض مرتبة على نحو يجمع الوقائع ويتمثل ما فيها من علاقات بطريقة يرتاح اليها العقل والخيال . فلا ينبغى للعلم أن يعيب على اللاهوت محاكاته له فى طريقته .

تحفظ واحد يفرض على رجل الدين ؛ ذلك أن النظريات والرموز الخيالية ليست جوهر الدين ، بل الغرض منها التعبير عن الدين بلغة الانسان . ولما كان من الواضح أن العلوم نفسها جزء من هذه اللغة ، كان من الواجب أن تتفق العقائد باستمرار من حيث صيغها مع النتائج الأساسية للعلوم ، كما أن هذه العلوم فيما يختص بفروضها العظمى تتطور مع مجموع التجربة الانسانية ومع العقل الذى يعد شاهدا حيا على هذه التجربة .

جملة القول يرى وليم جيمس أن التجربة الدينية نافعة وأصيلة كالتجربة العلمية ، ان لم تكن أكثر مباشرة وحسا وسعة وعمقا . وأكثر من ذلك فهى مفروضة من قبل بالتجربة العلمية ، ولها منذ الآن نقطة ارتكاز فى العلم ذاته بفضل النظرية النفسية عن اللاشعور .

ثم ان الدين ينمو بنفس الطريقة التى ينمو بها العلم ومؤتلفا معه ، فليس هناك اذن أى سبب يجعلنا نفترض أنه ليس الا بقية من آثار الماضى، ولم تعد له تلك المنزلة التى كانت له فى جوهر الطبيعة الانسانية .

الفصل الثالث

ملاحظات نقــدية

ليس هذا المذهب صرحا منطقيا ركب من مواد أخذت من هنا ومن هنــاك ، ثم هذبت بحيث يتلاءم بعضــها مع بعض ، وصممت من الخارج طبقا لخطة موضوعة • والأولى أن هذا المذهب يبدو كالحياة الدينية ذاتها قد انتزع ما أمكن من واقعه المعقد ، ووضح بتأمل طريف وبصر نافذ • ومن أجل ذلك اتصــفت مؤلفات وليم جيمس بســـمة خاصة تظهر فيها شخصية الرجل أكثر من المؤلف •

وهذا المذهب على ما فيه من خصب وحياة يتركز فى نقطة وكأنها البؤرة التى ينبعث منها الضوء على سائر المجموع • وهذا المركز هو نظرية ميدان الشعور الذى يعد أساسا لعلم النفس • وقد أخذ وليم جيمس على عاتقه أن يطبق هذه النظرية على الدين ، فيدخل بذلك الظواهر الدينية فى الحياة العادية للانسان •

من هذا الوجه من النظر يقرر جيمس أن الدين أساسا تجربة وشىء يحسه المرء ويعيشه : انه احساس بتوافق تلقائى أو مجبول بين الانسان وبين نفســـه ، بين الانســـان الواقعى والمثـــالى • وهو فى الوقت نفسه احساس بصلة الانسان بموجود أعظم منه هو الذى يحـــدث هذا التوافق وينجلى كأنه مصدر لا ينضب من النشاط والقوة • هذا الاحساس المزدوج يصبح فى النفس المتدينة لب الحياة الشاعرة •

أكثر من ذلك وبسبب ذلك فان الدين أساسا أمر واقعى وشخصى وليس الدين فى ذاته ، الدين الواحد الثابت الا حقيقة مدرسية فارغة ، لأن الدين لا يوجد الا مع وجود النفوس المتدينة والحياة الدينية ، فهناك

من الأديان بمقدار ما يوجد من أفراد • ولم يكن عبثا أن يضع وليم جيمس على كتابه عنوان « تعدد التجربة الدينية » •

هذه النظرات على أعظم جانب من الأهمية •

فهى تستبعد تماما من جوهر الدين كل مايمكن أن ينتقل كما هو من فرد الى فرد ، باعتبار أنه بوجه خاص موضوعى فكرى أو مادى عملى ، مثل العقائد والطقوس والتقاليد • وهذه النظرات تضع فى المحل الأول العنصر الانفعالى والارادى الذى هو جزء لا ينجزأ من الشخص ولا يمكن أن ينفصل عنه •

من أجل ذلك تلتمس هذه النظرات طراز المتدين بمعنى الكلمة فى التصرف البعيد عن أنواع الرؤى والتجليات لأنها ليست أساسية فيه ، وانما فى التصوف الذى يعود به الى مبدئه وهو عمق الحياة الباطنة وسعتها • ولذلك فانها تقدم للناس كنماذج للحياة الدينية عظماء المبدعين الذين كان الدين عندهم قبل كل شىء حياة ، وتجربة شخصية ، ومضاعفة لعظمة الانسان وقدرته ، مثل القديس بولس ، والقديس أوغسطين ، ولوثر ، وبسكال •

مثل هذا الدين ليس شيئا جاهزا يمكن أن تفصل عناصره ونرتب ، ويمكن أن يلاحظ تطوره وأن يعرف ، كما يمكن أن يتنبأ المرء بمصيره ، ولكنه كائن يعيش ويخلق نفسه ويجدد هذا الخلق على الدوام ، فلا يقف عن الوجود الا اذا انطفأت عند أصحابه الذين يمثلونه شعلة النشاط والارادة •

ومع ذلك ليس مثل هذا الدين تصوفا سلبيا محصورا داخل جدران التأمل ، ولكنه سمو بالنشاط يستهدف غايات أسمى دائما ، ومبدعا الصور اللازمة لتحقيقه • وهو فى الوقت نفسه ليس ذريعة لاخضاع الناس ، وفرض اعتقادات موحدة عليهم وانما هو الواجب الذى ليس على كل فرد أن يحترمه فقط بل عليه أن يحترم عند غيره من الناس دينه الخاص الشخصى ، مادام الذى يوجد ويؤثر انما هو ما يتعلق بالشخص ، وكان كل شخص مختلفا عن غيره ، ويجب أن يكونوا مختلطين •

والدين فى نظر وليم جيمس متكامل مع الطبيعة البشرية مع احتفاظه بخاصته التى تميزه ، وهى العلاقة بينه وبين ما نعتقد أنه فائق على

الطبيعه • وكما ربط جيمس بين التجربة الصوفية وبين التجربة الدينيه العادية . مبينا كيف أصبح الايمان فى التجربة الصوفية حدسا ، كذلك يدخل من التجربة الدينية فى التجربه العامة التى يرى فيها السمو المطابق لقوانين علم النفس العام ، عناصر موجودة فى كل فعل شعورى مباشر ولو أن هذه العناصر تمر عادة دون أن تلحظ •

فالدين اذن جزء من حياة الانسان العادية • ولما كان الى جانب ذلك معينا على المحافظة على تلك الحياة وتوحيدها وازدهارها ، فالعقل نفسه يتحالف مع الغريزة والتقاليد للعمل على بقائه •

ولا يقل موقف وليم جيمس عن مذهبه الخاص بالدين ازاء العلم • فلا يمكن تصور أى صراع بين أحدهما والآخر مادام الدين قائما على أهواء العاطفة التى هى مركز شخصيتنا ، على حين لا يشتغل العلم الا بالظواهر الماثلة لنا والوقوف عند ملاحظتها وتقييد جريانها المألوف •

ومن جهة أخرى يرتبط الدين والعلم ، فلهما نفس الغايه وهى سعاده الانسان وقوته ، ونفس المنهج : وهو التجربة والاستقراء والفرض، ونفس الميدان : وهو الشعور الانسانى الذى يشغل الدين جميع أجزائه ويشغل العلم بعضها فقط •

***

هل ينجو هذا المذهب على حيويته وبراعته من الاعتراض سواء من جهة العلماء أو من جهة رجال الدين ؟

انما نتوقع اعتراض العلماء ؛ فهم ينازعون وليم جيمس فيما يذهب اليه من أن عالم المعرفة الذى ينادى به يتفق مع ما يسمى بالتجربة •

فالتجربة العلمية تنتهى الى اثبات أن هذا الشىء موجود لا أنه يظهر لى فقط • وقولنا موجود يعنى أن التجربة تخضع لادراك كل كائن وهب الحس والذكاء العاديين ويلحظ الظاهرة فى الشروط التى تظهر لنا فى الحاضر •

ولكن الأوصاف التى يحدثنا جيمس عنها لا تكشف الستار الا عن انطباعات شخصية ، لأنه يستمدها غالبا من الأشخاص أنفسهم • هذه الانطباعات تنبئنا أن هذا الشخص الشاذ كثيرا أو قليلا قد أحس بوجود

امر موضوعى ، أو غير واقعى ، أو بالاتصال مع كائنات فوقطبيعية ، لما تعرفنا هذه الانطباعات بظروف هذه العاطفة وأحوالها • فهذه الانطباعات تدخل فيما يبدو فى جملة الاوصاف الذاتية للهلوسة والاضطرابات النفسية • ويظهر أن وليم جيمس نفسه لم يفهم منها أول الأمر الا هذه الدلالة ، ومع ذلك فانه شيئا فشيئا عندما درس صورا أسمى من حالات التلبيس ، وبوجه خاص أحوال كبار الصوفية رأى أن هذه العاطفة تكاد تدل بذاتها على وجود حقيقى موضوعى لكائن روحى مفارق للانسان يتصل به عن طريق الشعور •

لانزاع أن وليم جيمس يستبعد بشدة كل الأوصاف التفصيليه الدقيقة عن طبيعة هذه الكائنات الخفية وصلتها بعالمنا ، باعتبار أنها مجرد أوهام صادرة عن الخيال وعن العقل • ولكنه يستبقى فى آخر الأمر من هذا العنصر الفكرى المرتبط عادة بالانفعالات اثبات تدخل علوى يظهر بشكل ما مع الانفعال ذاته • ويبدو أن هذا الرأى هو الذى ذهب اليه الفيلسوف النفسانى « مين دى بيران » من أن الاحساس المتميز . كالاحساس بالمجهود يشتمل على فعل قوة خارجية مرتبطة ارتباطا وثيقا بارادتنا . كما يظهرنا على هذا الفعل • ولكن بيران لم يستطع اثبات قضيته ، ولا ندرى كيف استطاع وليم جيمس أن يثبت أن هذه القضية « انى أحس فى نفسى بأثر الفعل الالهى » مطابقة للقضية الأخرى « الفعل الالهى يؤثر فى نفسى » •

أيجب أن نؤول مع بعض المفكرين (١) المذهب تأويلا ماليا دقيقا فنزعم أنه من كل وجه لا يوجد سوى احساسات وانفعالات واعتقادات تؤخذ من وجهة نظر شخصية بحتة ؟ وبعد ، فليس طريق النجاة هو وجود اله مفارق لا عتقادنا ، بل اعتقادنا فى الله •

من المؤكد أن وليم جيمس يصطنع وجهة نظر التجريبية المتطرفة ، ولا يرى فى الأمور الموجودة خارجا عنا الا أوهاما من أوهام الخيال وتركيبات صناعية للعقل ، ولا يسلم بكل تأكيد بأنه لا يوجد بين الهلوسة والادراك الحسى الا اختلاف فى الدرجة مما يبيح له أن يبدأ فى تحليلاته بدراسة الحالات التى لا يظهر فيها الا الهلوسة الشاذة •

لكن لايبدو أن هذا الرجوع الى المذهب الذاتى الكلى يكفى فى رفع

---

(١) Flournoy, Rev. philos. Sep. 1902.

المسكله ، ذلك أنه لكى نقول عن تجربة حتى لو كانت ذاتية انها تجربة — لا بالمعنى العملى فقط بل الفلسفى أيضا — فيجب أن نميز على الأقل من الناحية المثالية بين الشخص الموجود الذى ينفعل بانفعالات معينة وبين الشخص العارف الذى يقرر تقريرا غير شخصى بوجود هذه الانفعالات . بعبارة أخرى المقصود هو الوجود ، هو الواقع لا المعرفة . لأن الشجره ليست تجربة .

ويلوح أن حال الشخص فى الظاهرة الدينية لا يتفق بوجه خاص مع هذا الازدواج الضرورى فى هذا الصدد . فالشخص حين يستغرق كلية فى الاحساس بالاتصال مع اللامتناهى لا يميز قط بين الواقعى والوهمى . أتكون نفس انفعالاته فى مثل هذه الظروف حقيقية ، أو أنها ليست الا تلك الانفعالات المزعومة المصنوعة الكاذبة موضوعيا ، بالرغم من عمقها ووضوحها مما يعبر عنها بالانجليزية بأنها مزيفة Sham emotions فحال الصوفى أبعد من أن يكون تجربة ، اذ لنا أن نتساءل أيكون فى حالة من أحوال الشعور ما دام الاستغراق الصوفى يميل الى الغاء الشعور؟

وهنا نكتشف المشكلة الدقيقة التى تقوم فى أساس هذه المناقشه : ألا توجد تجربة أخرى غير تلك التى تفترض ثنائية الشخص والموضوع ؟ وهذه التجربة التى تختص بالشعور المميز والعلم أليست مشتقة وصناعيه بالنسبة للتجربة التى تكون هى والحياة والواقع شيئا واحدا حقا ، والتى هى التجربة الأولية الصحيحه ؟ هذا هو المذهب الذى يلوح أنه يلزم عن استبدال حالات الشعور بميدان الشعور فى علم النفس عند جيمس (١) وأول المعطيات تبعا لهذا المذهب انطباعات متصلة لا متناهيه من التجربة الحية ، ليست مدركاتنا الواضحة الا جزءا منها ، تصاغ وتتشكل بحيث تفيدنا فى طلب بعض الغايات العملية .

ولقد تضاربت الأقوال حول هذا الموضوع ، فرأى بعضهم فى الانا اللاشعورى تنمية للشعور وثروة له ، ورأى بعضهم الآخر فيه اضمحلالا للشعور وتضييقا لدائرته وأثرا أو بقية له . وهؤلاء يقولون اننا اذا نظرنا الى الأمر من قريب لما وجدنا فى هذا الشعور الراقى المزعوم شيئا لم يكن من قبل فى الشعور العادى المحسوس . فالهامات الصوفيه الفائقة على الطبيعة هى ذكريات ، فهى مبدعات للعقل الخالص ، كانت حالات

---

(١) انظر المذهب الذى يشبه ذلك من بعض الوجوه عند هنرى برجسون ، « مدخل الى الميتافيزيقا » فى مجله الميتافيزيقا والاخلاق ١٩٠٣ .

للشعور أسدل عليها ستار النسيان طبقا لقوانين علم النفس العام ، وعنها نشأ كائن نفسانى لا يتعرف الشعور عليه • فالأمر فى هذا المجهول كالأمر فى جميع الأسرار المزعومة التى يعارضون بها العلم ، وتقدم الملاحظة والتحليل يدخلها فى نطاق المعروف وفى دائرة الأمور الطبيعية •

ومهما يكن هذا الاعتراض واضحا فلنا أن نلاحظ أنه يفترض أن علم النفس القائم على حالات الشعور مسلم ومقبول ، انه علم النفس الذرى، نعنى نفس وجهة النظر التى يعتبرها وليم جيمس صناعية غير مقبولة • فكأن هذا الاعتراض ليس الا مصادرة على المطلوب •

لا ريب أن العلم يتمثل طائفة متعددة متزايدة من الظواهر ، الا أن العلم لم يبلغ هذه النتيجة بمجرد الوقوف عند الأنظمة القديمة كما يفعل أصحاب العقول الضيقة والذين يسميهم وليم جيمس « الكهول المتخلفون عن زمانهم » Old fogies ، بل فى توسيع نطاق هذه الأنظمة وتطويعها وتبديلها اذا لزم الأمر • الواقع لا شىء من هذه الأنظمة ثابت حقا ، ولا تلك التى يعتمد غيرها عليها مثل الأنظمة الرياضية أو المنطقية • ففى الوقت الذى يثبت فيه أن وجود ظواهر لايمكن أن نرد الى النماذج البسيكولوجية القديمة ، سيفعل علم النفس فى مثل هذه الظروف كما فعلت الطبيعة أو الكيمياء ، أى يبحث عن مبادىء أخرى •

الحق كيف نثبت فى حدود معارفنا الراهنة أن كل ما يقدم للذهن من مخترعات وتركيبات وأفكار وأشياء يراد تعريفها وغايات يبحث عنها ويطلب تحقيقها كل ذلك ليس الا من قبيل المشاهدة • أليس ما سبق مشاهدته كان مشاهدا بنحو ما ؟ وهل نعرف بالضبط ما المشاهدة وأين يقف مدى بصرنا ؟

ويلوح أنه ليس هناك كبير نزاع فى امكان وجود تجربة أوسع مدى أو مختلفة عن التجربة القائمة على الحواس الخمس التى نستعملها فى الوقت الحاضر • ولكن لكى يمكن القول بوجود تجربة حقيقية لا مجرد احساس فلا بد أن يكون فى الفكرة التى يدركها الشخص ما يقابل ما نسميه بالموضوعية • والاعتقاد فى الله هو بنحو ما الاعتقاد بأن الله موجود مستقلا عن اعتقادنا فيه • ولكننا لا نجد أى خاصية ذاتية للتجربة : بل ولا أى احساس مضاف بالغيب يمكن أن يضمن موضوعية هذه التجربة وحقيقتها • ويلوح أن هذا ما يسلم به وليم جيمس نفسه حين حلل المعطيات المباشرة

للشعور الديني ؛ وحاول لا أن يكشف فيها دليلا أو شاهدا ؛ بل الحقيقة ذاتها كما تعطى لنا مباشرة ؛ وكأنها صلة بين النفس وبين موجود أعلى ٠

كيف نفهم هذا الانتقال من الذاتي الى الموضوعي ؟

ليست نظرية اللاشعور كافية لتسويغها ، لأن اللاشعور نفسه لا يصبح واقعا بالنسبة للشعور الا حين يدخل فيه ، أي حين يلبس ثوب الصورة الشخصية ٠

والظاهرة الجوهرية هي ههنا فعل الايمان الذي يحس الشعور معه بانفعالات خاصة ، فيعلن أن هذه الانفعالات حقيقية ، وأنها من عند الله ٠ وليست التجربة الدينية ولا يمكن أن تكون في نفسها ومستقلة عن صاحبها موضوعية ولكن الشخص يضفي عليها قيمة موضوعية بهذا الاعتقاد الذي يدخله عليها ٠

أتبطل لذلك التجربة الدينية وقد امتزجت بالايمان على هذا النحو من أن تكون تجربة ؟ لا يلوح أن هذا هو الرأي الذي يذهب اليه وليم جيمس ٠ فعنده ولا ريب أن فكرة الموضوعية التي تتميز بها التجربة المحسوسة والتجربة العلمية تنطوي من قبل على شيء من الاعتقاد الأولى ، لأن مقولة الوجود الفعالة المستقلة عن كل عنصر شخصي هي في نهاية المطاف اعتقاد ، والاعتقاد أو الايمان داخل في صميم كل معرفة ٠

وكما اعترض المعترضون على وليم جيمس بأن تكون التجربة الدينية عنده تجربة بالمعنى العلمي لهذا الاصطلاح ، كذلك تساءل المتسائلون الى أي حد يمكن تسميتها دينية ٠

الشخص فيما يقول جيمس يعرف أن السر الديني يتم في داخل نفسه حين يمسه الضر فيصبح طالبا العون ، فيسمع صوتا يجيبه « كن شجاعا ، لقد أنقذك ايمانك » ٠ والنفس الانسانية منقسمة بالطبع على نفسها وعاجزة ، فاذا أطمأنت ، واذا أضيفت اليها قوة لا يمكن أن تستمدها من ذاتها ، فانما ذلك لان موجودا أعظم منها يعينها ٠

ولكن هفدنج (١) يلاحظ بحق أن هذه الظواهر ذاتها يلوح أنها غير كافية في تمييز التجربة بأنها دينية اذا لم يرتبط بها تقدير لقيمة الانسجام والنشاط اللذين يراهما الشخص ينفذان اليه ، فاذا أخذنا هذا الانسجام هذه القوة كمجرد شبه بالأمور الطبيعية ، فهما لايفترضان

---

(١) Hoeffding: **Moderne Philosophie,** 1905.

أى تدخل الهى ؛ أما اذا فسر الشخص الظاهرة النفسية بأنها سلام بين الله والانسان ، بين المثال والواقع ، أو كما يحددها مذهب هفدنج بين القيم والحقيقة ، فان الشخص عندئذ يرجع ظهور هذا الانسجام وهذه القوة الى فعل الله ، وكأنه مبدأ القيم ، ومن هذا الوجه تدل التجربة على صفة دينية ٠

الواقع أن التصور أو الاعتقاد المرتبط بالعاطفة هو وحده الذى يميز العاطفة الدينية ٠ فلكى يكون الانفعال دينيا يجب أن نعده كأنه يستمد مبدأه وغايته من الله ، بشرط أن نفهم الله فهما دينيا ٠

فالايمان الداخل فى التجربة الدينية هو الذى يميزها كتجربة من جهة ، ودينية من جهة أخرى ٠

ويذهب وليم جيمس الى أن أهمية الايمان لا تقتصر على مصاحبة الانفعال فقط ، بل للايمان عليه تأثير حقيقى ، وأنه وحده فى بعض الأحوال مستطيع أن يحدثه ٠ وليس الايمان الدينى الذى قد يحمل الله فى ثناياه فكرة مجردة ، ولكنه ايمان يشمينا ويواسينا ؛ انه ايمان يخلق موضوعه ٠ ولقد كان بسكال ينوح وهو يبحث فيسمع صوت المسيح يقول له ٠ « تأس ، لولا أنك طلبتنى ما وجدتنى » ٠

فاذا كان الأمر كذلك فليست التجربة الدينية هذا المبدأ المستقل تمام الاستقلال عن التصورات والعقائد والطقوس والتقاليد والنظم التى يظهر أن تحليل وليم جيمس يستخلصها ويعزلها ، اذ يلوح أن هذه الشروط الخارجية هى بنحو ما عناصر داخلة فى الايمان ؛ ولما كانت هذه الشروط تفترض الايمان فانها تؤثر فيه وتحدد مضمونه ٠ واذا نحن حللنا التجربة الدينية عند شخص من الأشخاص ، وجدنا دائما طائفة من الأفكار والعواطف مرتبطة بالصيغ والعبادات المألوفة لديه ، وهى جزء لا يتجزأ من ايمانه ٠ فينبغى أن نقول عن الايمان الدينى نفسه انه فى شطر منه عبارة عن ترجمة الفعل الى عقيدة ٠

لنا اذن أن نتساءل مع هفدنج هل تبقى التجربة الدينية نفسها بعد زوال جميع العناصر الفكرية أى الخارجية والتقليدية للدين ٠

* * *

وبعد ؛ أفليس لهذه العناصر قيمة أخرى خلاف تلك التى تستمدها

من علاقتها بالشعور الديني للأفراد ؟ وهل في الدين الشخصي وحـــده كل ما في الدين من أساس جوهري ؟

لا نزاع أن الدور الاجتماعي للدين مهما يكن عظيما كما يتبين من التاريخ ليس كافيـــا في الدلالة على أن الدين في أصله وجوهره ظاهرة اجتمـــاعية . فقد يمكن أن يكون الدين قد نشـــأ في نفوس الأفراد المتحمسين ثم انتشر بالمحاكاة والعدوى فاكتسب شيئا فشيئا صورة العقائد والنظم ، كما تحدث للاعتقادات الخاصة ببقاء مجتمع من المجتمعات وقوته . غير أنه حتى اذا كان الجانب الاجتماعي للأديان نتيجة لا سببا ، فلا يترتب على ذلك أن الدين الشخصي المحض هو اليوم الصورة الوحيدة العليا والحية للدين .

ولقد لاحظ الفرد حين ينشد لنفسه الكمال الديني أنه لا ينبغي أن يطوى نفسه في عزلة مقدسة . اذ لا يمكن للفرد بنفسه وحده أن يبلغ النجاة ، لأن الشخصية الانســـانية لا تنمو ، ولا تتجـــدد ، ولا توجد الا بالمجهود الذي يبذله البشر للتفاهم والترابط والحيـــاة المشتركة . ومن أجل ذلك كانت الأمور المشتركة من أفعال واعتقادات ورموز ونظم جزءا جوهريا من الدين حتى في صورته الشخصية .

ولكن الشخص المنفرد ليس له وحده قيمة دينية ، فالمجتمع كذلك يعتبر شخصا قابلا أن يظهر فضائله التي تخصه كالعدل والانســـــجام والانسانية ، مما يتخطى نطاق الحياة الفردية . ولقد كانت الأديان في قديم الزمان هي التي تســـــيطر على المصائر المادية والمعنوية للجماعات . واذا لم تعد الشـــرائع تهيمن على الحكومة السياسية ، فلها أن تبين للأمم غاياتها المثالية ، وأن تنمي فيها الايمان والحب والحماسة وروح الاخاء والتضحية والجد والثبات مما هو ضروري للعمل على تحقيقها .

مثل هذه المهمة تتخطى حدود الدين الشخصي المحض ، وتفترض في أفراد المجتمع عبـــادة جمعية للتقاليد والاعتقادات والأفكار تســـتهدف تحقيق رسالته ومثله الأعلى .

فاذا كانت العاطفة هي روح الدين فالاعتقادات والنظم جســـده ، ولا حياة في هذا العالم الا للأرواح المرتبطة بالأجساد .

خاتمة

مواجهة لا بد منها ـ الصراع حقا هو بين الروح العلمية والروح الدينية

الفصل الأول : الصلة بين الروح العلمية والدينية . (١) الروح العلمية ـ كيف تقوم الوقائع والقوانين والنظريات ـ مذهب التطور ـ الدجماطية التجريبية (٢) الروح الدينية ـ هل تتفق مع الروح العلمية ؟ ـ التمييز بين العلم والعقل ـ العلم والانسان : الاتصال بين أحدهما والآخر ـ مسلمات الحياة : اتفاقها مع مبادىء الدين .

الفصل الثانى : الدين ـ الأخلاق والدين ـ ما يضيفه الدين للأخلاق ـ حيوية الدين ومرونته كمبدأ روحى ايجابى ـ قيمة العنصر العقلى والموضوعى ـ دور الآراء المبهمة فى حياة الانسان ـ المعتقدات ـ الطقوس ـ تحول التسامح الى محبة .

***

ان أمر العلاقات بين الدين والعلم ، حين يراقب فى ثنايا التاريخ ، يثير أشد العجب ، فانه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة ، وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التى بذلوها ملحين فى حل هذا المشكل حلا عقليا ، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح ، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب . على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين . ولم يكن مجديا أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم ، فقد تحرر العلم من هذا الرق .

وكانما انعكست الآية منذ ذلك ، واخذ العلم ينذر بفناء الأديان . ولكن الأديان ظلت راسخة وتشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع (١) .

فاذا نظرنا الى المذاهب التى تلخص الأخطار الراهنة عن علاقة الدين بالعلم وتعرفها ، رأينا أنها تتوزع مجموعتين ، تمثل احداهما ما يمكن تسميته بالنزعة الطبيعية ، وتمثل الأخرى النزعة الروحية .

وقد رأينا أنه من الممكن أن نضع على سبيل المثال فى النزعة الاولى : مذهب أوجست كومت الوضعى أو دين الانسانية ، ومذهب هربرت سبنسر فى التطور ونظريته فيما لا يمكن معرفته ، ومذهب هيكل الواحدى الذى يفضى الى دين العلم ، والمذهبان النفسانى والاجتماعى اللذان يردان الظواهر الدينية الى مظاهر طبيعية للنشاط النفسى أو الاجتماعى .

ويمكن أن ندخل فى النزعة الثانية : ثنائية ريتشل المتطرفة التى تنتهى الى التمييز بين الايمان والاعتقادات ، ومذهب حدود العلم ، وفلسفة الفعل باعتبار أنها تربط العلم بالدين بمبدأ مشترك ، ومذهب التجربة الدينية كما يعرضه وليم جيمس .

ولو نظرنا نظرة كاملة لأضفنا الى هذا الثبت مذاهب أخرى كثيرة . ومع ذلك فهذه الأمثلة كافية فى بيان عنف ومثابرة وأسلحة هذا الصراع المتجدد على مر العصور .

ومن الجرأة أن نتنبأ بنتيجة هذا النزاع باسم المنطق وحده ، لأن أنصار كل قضية منهما يلحون منذ زمن طويل فى الجدل دون أن ينجحوا فى اقناع بعضهم بعضا . ولسنا هنا بصدد تصورين بل كائنين يحاول كل منهما — بحسب تعريف اسبينوزا المحدود — أن يثابر على الوجود فى داخل كيانه . فليس النصر بين كائنين من الأحياء يفصل أحدهما صاحبه فى ترتيب الأقيسة ، بل لمن كانت حيويته أقوى . هذا الى أن النزاع الذى نحن بصدده يقوم بين المعرفة فى أدق صورها وبين شىء آخر مختلف عن هذه المعرفة ، ولابد أن يكون بين هذين الطرفين هوة لا تخضع للمنطق .

---

(١) ترجم هذه الفقرة استاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه الدين والوحى والاسلام ، ص ٧ وقد نقلناها كما هى .

أما أن نقطع فى هذه المسألة بأن نرسم بادىء ذى بدء خط التطور التجريبى للتطور المستخلص من التاريخ أو الذى يظن استخلاصه منه ؛ فهو أيضا منهج شديد السذاجة . ولا يكفى أن يصبح الشىء قديما ليقترب من نهايته . وليس الحال بالضرورة فى حياة الأفكار والعواطف والمعنويات كالحال فى حياة الأفراد ، بل أكثر من ذلك عندما تموت هذه الأمور فقد يمكن أن تولد من جديد . وبخاصة اذا طال عليها أمد النسيان . وهذا هو شأن الثورات التى تكون أعنف بمقدار ما تحيى مبادىء أقدم . فعندما أراد روسو أن يجدد العالم رجع الى الطبيعة باعتبار أنها أقدم من سائر التقاليد . هذا الى أن التاريخ يقدم لنا ألوانا من التطور يلوح أنها تتجه وجهة محدودة ، كما يقدم لنا كذلك حركات منتظمة ، تطور احدى مراحلها هو نهاية مرحلة مضادة لها . ان سير الأمور الانسانية يبلغ من التعقيد حدا يمنعنا من الانتقال من تطور معين الى أسبابه الميكانية المحددة له . هذه الأسباب التى بدون معرفتها لا ينسنى التنبؤ العلمى الصحيح .

واذا صح أن الدين والعلم يمكن تشبيههما بالأحياء ، فكيف نقيس حيويتهما ومستودع طاقتهما . وامكانيات يقظتهما . ألسنا نرى اليوم أن بعض علماء الطبيعة يفسرون التغييرات المفاجئة التى تظهر أحيانا فى بعض الانواع الطبيعية بخصائص ظلت كامنة الى ذلك الوقت حتى جاء الظرف الملائم لظهورها فجأة .

فبدلا من التنبؤ عن مستقبل الأديان بأحكام أقرب الى اليسر منها الى التحقيق ، قد يكون من المفيد أن ننظر الى حالة كل منهما الراهنة ، وأن نحدد بمقتضى هذه الدراسة طريقة تصور العلاقات بينهما ، وهى طريقة تبدو كما يقول أرسطو ممكنة ومناسبة فى آن واحد .

والذى يلوح فى الوقت الحاضر هو أن السلطتين المتنازعتين هما الروح العلمية والدينية ، لا الدين والعلم كمذهبين . فالعالم لا يهمه كثيرا فى نهاية الأمر اذا كان الدين لا يثبت فى عقائده شيئا لا يتفق مع نتائج العلم . لأن هذه القضايا سيقدمها الدين على أنها عقائد وموضوعات للايمان ، يربط العقل بالشعور ، وتعبر على الجملة عن صلة الانسان بنظام من الأشياء ليس فى طوق معرفتنا الطبيعية بلوغه . ولعل فى هذا ما يكفى صاحب العلم أن يطرح لا تلك القضايا ذاتها بل الطريقة التى يسلم بها صاحب الاعتقاد ، الذى ان رأى بدوره أن جميع معتقداته

وعواطفه وعباداته بفسرها بل يسوغها العلم ، كان أبعد عن الاتفاق معه ، لأن نفسير الظواهر على هذا النحو يفقدها كل صفة دينية .

لهذا أصبحت اليوم محاولة التوفيق بين معتقدات الدين ونتائج العلم قليلة القيمة . ويذهب بعض العلماء الى أن العلم يرمى الى استبعاد ما يتضمنه الدين من جهة المبدأ وأوليا ، من طريقة التفكير والشعور والحكم والارادة . وهم يقولون ان المتدين يستخدم ملكاته بما لا يتفق فى الوقت الحاضر مع تقدم الحضارة الانسانية . وهكذا ليست الروح العلمية مغايرة للروح الدينية فقط ، ولكنها تنفيها نفيا باتا ، وقد نشأت الروح العلمية من رد فعل العقل على تلك الروح . وبذلك أضحى انتصار الروح العلمية واختفاء الروح الدينية شيئا واحدا .

فالأولى اذن أن ننظر فى الروح العلمية والروح الدينية من أن ننظر فى العلم والدين لنتوصل من ذلك الى البحث فى كل منهما .

يهمنا الى جانب ذلك أن نلاحظ أن ذلك النظام المريح الذى كان يضع سدا منيعا بينهما ، والذى كان البدعة الجارية فى القرن الماضى ، لم يعد ينظر اليه كذلك فى الظروف الحاضرة . فاذا لم يكن النزاع بين مذهبين بل روحين ، فلا شك أنه من المستحيل على انسان يريد أن يكون شخصا — أى صاحب شعور واحد وعاقل — أن يسلم على السواء بالمبدأين المتنازعين دون أن يقابل بينهما . ان مالا يمكن تصوره فى الفرد لا يمكن من باب أولى تصوره فى المجتمع ، لأنه أيضا ضرب من الشعور ، واعتماد حكمه على الظروف العرضية أقل من اعتماد الفرد عليها . لقد أصبح اليوم أمر العلاقات بين الدين والعلم أكثر أهمية والحاحا .

الفصل الأول

الصلة بين الروح العلمية والروح الدينية

أيهما أجدر بالبحث أولا الدين أم العلم ؟ لم يكن ذلك أمرا ذا بال في الزمن القديم ، أما اليوم فلم يعد الأمر كذلك ، فقد تحرر العلم ، كما يقال في التعبير المشهور . ففي الوقت الذي لم يكن للعلم من يقين سوى ما تخلعه عليه بعض المبادىء الميتافيزيقية التي كان ينسق بها ظواهر الطبيعة ، وجد في التجربة مبدأ خاصا به باطنا فيه ، منه تستمد على السواء ـ بغير معونة سوى معونة النشاط الفكري المشترك ـ الوقائع التي هي مادة عمله ، والقوانين التي بها ينظم تلك الوقائع . ويترتب على ذلك عمليا أن العلم يكفي نفسه في نموه وتطوره ، وان أول سمة للروح العلمية من الآن فصاعدا هي عدم التسليم بأي مبدأ للبحث وأي مصدر للمعرفة سوى التجربة . فالعلم يوضع في نظر العالم كأنه أمر أولي مطلق ، ومن العبث أن نطلب منه اتفاقه مع أي شيء آخر ، اذ صحت مشيئته أن يتفق مع الوقائع وحدها . فاذا شئنا الاستماع لكلمة العام ، فلا غنى لنا من قبول وجهة النظر التي يتخذها .

والى جانب ذلك العلم بوجه خاص هو الذي يبادر اليوم بالهجوم . وليس من شك في أن العلم قد استمال من الآن فصاعدا الشعور الانساني ، لأن يقين العلم يفرض نفسه في وضوح لا مرد له . ويمكن وضع الصورة التي تتجلى فيها مشكلة الصلات بين الروح الدينية والعلمية على النحو الآتي : نفترض الروح العلمية عند بعض ممثليها نفي الروح الدينية ، فهل تستبعدها بالفعل ، أو تترك لها على الرغم من مظاهر معينة امكان الوجود ؟

وبعد ، فما أساسا للروح العلمة ، وما النتائج التي تترتب على نموها في الانسانية ؟

١ ـ الروح العلمية

بدت الروح العلمية مع ديكارت ، وبوجه خاص مع كانط ، محدودة بصورة ثابتة عن طريق الشروط المنطقية للعلم ، وطبيعة العقل البشرى . وقد ذهب ديكارت الى النظر الى سائر الأشـــياء من زاوية نسمح بردها مباشرة أو بالواسطة الى عناصر رياضية . أما عند كانط ، فالروح العلمية هى الاثبـــات ــ أوليا ــ للرابطة الضرورية بين الظـواهر فى الزمان والمكان . وبعد أن تسلح العقل بهذه المبادىء ، نزل الى الميدان بعزم جديد بكشف عن قوانين الطبيعة ، وخيل اليه أثر النجاح الذى لقيه أنه قد وضع لديه من الآن فصاعدا على الصورة الأزلية المطلقة للحقيقة . غير أن هـذا الرأى قد تعدل حين اختبرت من قريب الطريقة التى بها يتكون العلم ، وشروط نموه ، ويقينه .

ويلوح من الثابت اليوم أن الروح العلمية ، وكذلك مبادىء العلم ، ليست معطلة مقررة ، بل تكون نفسها كلما تجدد العلم وتقدم . فمن جهة العقل يصنع العلم ، الذى لا ينفصل عن الأشياء ، كما ينفصل العنصر عن المركب الكيمائى . ومن جهة أخرى يؤثر المصنوع فى الصانع ، اذ ليس ما نسميه بالمقولات العقلية الا مجموع العادات التى كونها الذهن فى عمله لتمثل الظواهر ، فهو يلائم بينهـــا وبين غاياته ، ويلائم بين نفسه وبين طبيعتها ، ولا تتم هذه الملاءمة الا بضرب من التوفيق . وهكذا ليست الروح العلمية منذ الآن مقياسا ثابتا كسرير «بروكوست(١) Procuste توضع فيه الظواهر وتنظم ، وانما هو العقل الحى المرن الذى ينمـــو ، ويتحدد بنفسه ، والذى يشـــبه أعضاء الجسم التى يتطلب العمل أداء وظيفتها كى يتم .

ولقد برزت فى عصر النهضة فكرتان يبـــدو أنهما ساهمتا بوجه خاص فى توجيه الروح العلمية التى سادت فيهـــا فيما بعد . احداهما الظفر فى نهاية الأمر بمعارف يقينية خليقة بالدوام والزيادة ، والأخرى التطلع الى التأثير فى الطبيعة . ولا يزال العلم يعتقد أنه سائر فى طريق بلوغ هذين الهدفين ، بالاعتماد على المبـدأ الوحيد الذى لا يقهر ، وهو التجربة .

---

(١) كان بروكوست قاطع طريق فى بلاد اليونان يسلب المارة ويضعهم على سرير من حديد ويقطع ما زاد من أرجلهم عنه ، فأصبح يضرب به المثل على المقياس الثابت الذى يقيس به المرء الأشياء على هواه (المترجم) .

والروح العلمية هى أساسا الانجاه مع الواقع . باعتبار انه مصدر كل معرفة وقاعدتها ومقياسها والموجه لها • ولكن ما يسميه العـــالم واقعة ليس مجرد حقيقة معطاة ، بل حقيقة ملاحظة أو بمكن ملاحظتها ، اذ يقف العالم الذى يريد تحديد الواقعة خارجها فيلاحظها ، كما يفعل أى ذهن آخر لا تحفزه كذلك (الا الرغبة فى المعرفة • وفى هذا الاتجاه يسرع العالم فى تمييز الواقعة وتحديدها ، وملاحظتها ، والتعبير عنها برموز معرفه ، وقياسها ان أمكن • وللذهن فى كل من هذه العمليات جانب لا غنى عنه ، هو صياغة ما يعطى بطريقة تستسيغها جميع العقول ما أمكن الى ذلك سبيلا • وفى الوقت الذى لم تـــكن المعطيات الأولية الا انطباعا أو عاطفة شخصية ، فالعمل الفنى الذى يستبدله الذهن بها شيء محدود ، وموجود بالنسبة لجميع الناس ، وحجر نافع فى تشـييد صرح العلم غير الشخصى •

على هذا النحو نجد أن مطمح الفلسفة القديم فى معرفة الموجـود بالذات ، أو الجوهر الثابت للأشياء ، قد تلاءم معها . وتحدد علميا ، بعد كثير من الخطوات المتعثرة •

ومع ذلك فالذهن حين يتفكر فى التجربة يتساءل أحقا لا نقدم له الا وقائع ، وأليس من الممكن ـ مع الاقتصاد على اتباع طريق هـذه التجربة ـ تجاوز الواقع بمعنى الكلمة وبلوغ ما يسمى بالقانون • لقد كانت القوانين فيما سلف من الزمان يتصور أنها مفروضة من العقل على المادة ، ولكن علينا اليوم أن نستنبطها من الأشياء نفسها • ليس معنى ذلك أن القوانين موجودة جاهزة فى الأشياء وما علينا الا استخلاصها ، بل كما أن الواقعة العلمية تقوم على فعل ورد فعل بين العقل والمعرفة ، كذلك من الممكن أن تصاغ الوقائع نفسها فتصبح قوانين • غير أنه يتفق فى الأشياء التى تقع تحت تجربتنا وجود بعض المجموعات والعلاقات التى مع أنها لا تزال شديدة التعقيد، فلها ثبات نسبى ، واستقلال ملحوظ عن سائر الكون . وهذا الظرف يسر الاستقراء التجريبى الذى به يحدد الذهن التضامن بين ظاهرتين بعد عزلهما عن مجموع الأشياء •

وهكذا تحددت فكرة السببية بملاءمتها مع الأشياء تحديدا علميا ، بعد أن كانت تلك الفكرة فيما سلف ميتافيزيقية •

وليس هذا كل شيء ، فان الذهن بعد أن حركته فكرة ثالثة هى فكرة الوحدة ، أخذ يبحث هل يستطيع من هذه الفكرة ذاتهـــا تكوين صورة تخطيطية تنطبق على العلم التجريبى •

ان المعرفة المباشرة بالقوانين الطبيعية مقطعة الأوصال ، لأن القانون زوج من الظواهر بينهما رابطة ، ولكنه منعزل عن سائر الظواهر . والذهن بطريق التشابه والتمثل يدخل شيئا فشيئا القوانين بعضها فى البعض الآخر ، مميزا اياها الى خاصة وعامة . وبذلك يجمع بعد أن فرق ويستطيع أن يتصور عندئذ مثله الأعلى رد كل القوانين الى قانون وحيد .

فالوحدة التى كان ينسدها الفلاسفة أصبحت التنظيم العلمى للظواهر .

والانسان فى محاولته تبسيط الطبيعة يستعين بالرموز ، بل أحيانا بأمور صناعية . ولكن الواقعة العلمية نفسها — وهى نقطة البداية فى كل هذه الاختراعات — أليست رمزا بنى على الواقعة الأولية ، وموضوعا وهميا مكافئا لها .

ان الروح العلمية واعية بالنتائج التى تقوده اليها جرأته المتزايدة فى سبيل طموحه . ولم تبرح غايته الروح العلمية أن تكون هى هى دائما ، أى أن تخلق فى العقل البشرى صورة صادقة ونافعة ما أمكن الى ذلك سبيلا لشروط ظهور الظواهر . الا أنها كلما ابتعدت عن الظواهر المحسوسة والجزئية لتبحث أو تتخيل ظواهر عامة ، نتائجها البعيدة هى وحدها التى يمكن تحقيقها ، رأت أن تفسيراتها قد تكون كافية ، ولكنها ليست لذلك ضرورية . فهى لا تنسب الى هذه التصورات الواسعة الا قيمة فروض تجريبية .

لم تنمثل التجربة المتزايدة فى الانتشار والعمق التصورات الفلسفية عن الجوهر والسببية والوحدة فقط ، بل أخذت عن قدماء المفكرين تصورا خيل الى الفلسفة والعلم الدجماطيين أنهما قد استبعداه الى الأبد ، ذلك هو التغير الأساسى ، والتطور الجزئى أو الكلى . وكان ذلك أحد المبادىء الكبرى التى ناقش قيمته الطبيعيون اليونانيون . غير أن العلم ، سواء فى طرق المعرفة أو الملاحظة ، أو التمثل ، أو تصنيف الأشياء نفسها ، لم يعد يرى اليوم شيئا ثابتا نهائيا بكل تأكيد . وليس العلم التجريبى البحت بحكم تعريفه تقريبيا مؤقتا متغيرا فقط ، بل لا شىء بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين ، حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الانسان أن يكشفه . فالطبيعة تتطور ، وقد يصل ذلك التطور الى أساسها .

الروح العلمية متضامنة مع الأشياء خاضـــعة منذ الآن للتطور • فهى من هذا الوجه روح نسبية ، لأنها تعتبر كل التفسيرات كأنهـــا بالضرورة نسبية بالاضافة الى عدد الظواهر المعروفة ، والى الحالة ــ وقد نكون عابرة ــ التى توجد عليها فى الوقت الحاضر • ومع ذلك فان هذه النسبية لا تسقط من قيمتها ، ولا تقف عقبة فى سبيل الزيادة المطردة للمعارف ، هذه الزيادة التى تعد أول درجة فى مناهجها • لأن التطور حتى لو كان أساسيا ، فلسنا نتصــوره لذلك تعسفيا ، ولا مما لا يمكن معرفته علميا • واذا كانت المبادىء الشديدة البعد عن الأشياء تتحول ، فينبغى أن يخضع هذا التحول نفسه لقوانين شبيهة بالقوانين المشاهدة مباشرة ، والى القوانين التجريبية •

وهناك سمة أخيرة لها صلة بما سبق تميز الروح العلمية الراهنة • فهذه الروح لا ريب أنها لم تعد دجماطية ، بالمعنى الذى تخلعه الفلسفة الفكرية على هذه اللفظة ، ولكنها موجودة ، وتميل الى الاســتمرار فى الوجود على طريقة الكائن الحى الذى تتجمع فيه مقادير عظيمة من الطاقة الطبيعية • وهى تبدو لنفسها كأنها القاعدة العليا للحكم والاستدلال • فاذا كانت مستمرة فى دفع كل دجماطية ميتافيزيقية ، فانها تضـــع لنفسها ضربا من الدجماطية النسبية القائمة على التجربة • وهى تعتقد فى قدرتها على الانتشار غير المحدود ، وفى قيمتها المتزايدة الى مالا نهاية له • وبناء على ذلك فانها ترفض بازاء أية مشكلة أن تنتهى الى نتيجة ، كما قال ديبوا ريموند(١) : «لا أدرى» • وليس لأحد الحق فى أن يقول ان ما نجهله اليوم سنجهله على الدوام • أليست معرفتنا أن ما نجهله ، على الرغم من أننا يجب أن نجهله دائما ، هو فى ذاته ممكن المعرفة بما يتطابق مع المبادىء العامة لمعرفتنا العلمية ؟ وهذا تاريخ العلم يؤيد أن لنا الحق فى اثبات الاتصال بين ما نعرفه وبين ما نجهله •

لهذا أصبحت العبارة القائلة : « لا يمكن تفسيره علميا » منـــذ اليـــوم غير ذات معنى • ان القول بقوة خفيـــة ، وواقعة معجزة بفرض وجودها ، ليس شيئا آخر الا ظاهرة لم ننجح فى تفســـيرها بمعونة ما نعرفه من قوانين • فاذا ثبت استحالة هذا التفسير ، فليس على العلم ضير فى البحث عن قوانين أخرى •

---

(١) Dubois-Reymond عالم ألمانى من أصل فرنسى اشتغل بعلم وظائف الاعضاء ، ولد فى عام ١٨١٨ وتوفى فى عام ١٨٩٦ (المترجم) •

واذا لم نكن الفوانين السى يقول بهـا العـلم تأكيدات نهائية ، بل أسئلة يطرحها المجرب على الطبيعة ، ولا بأس من تعديل منطوقهـا اذا أبت الطبيعة التوافق معها ، فيبقى أن الروح العلمية لها ثقة عملية مطلقة فى المسلمة التى تستلزمها هذه الأسئلة ، هذه المسـلمة التى ليست شيئا آخر الا مشروعية وكلية المبدأ العلمى ذاته ٠

فاذا كان هذا هو شأن الروح العلمية ، فهل نفسح للروح الدينية مكانا فى الشعور الانسانى ؟

٢ ـ الروح الدينية

من أيسر الأمور لحل هذه المسألة أن نقرر أن الروح العلميه لهـا وحـدها كل ما هو جوهرى فى العقل البشرى ، وأن جميع الآراء أو النزعات التى بوساطتها تجلت الروح العلمية على مر العصور ، لها فى مبادىء العلم تعبيرها الوحيد المحقق والمشروع ٠ وعندئذ فكل ماهو خارج عن العلم ، فهو من أجل ذلك خارج العقل ٠ وحيث كان الدين بالضروره شيئا آخر خلاف العلم ، فهو أوليا من بين مواد التجربة الخام التى من شأن العلم أن يحيلها الى رموز موضوعية ، قادرة أن تصاغ فى ثوب من الحقيقة ٠

ولكى تسلم الروح العلمية بمشروعية وجهة نظر فى الأشياء تختلف عن وجهتها الخاصـة ، فلا يجب على هـذه الروح أن تعتبر نفسها كأنها مرادفة للعقل نفسه الذى يعترف بحقوق عقل أعم منه ، والأول منهما هو بلا ريب أشد صور الثانى تحديدا ، ولكنه لا يستنفد مضمونه ٠ ولكن هل من البين أن العقل العلمى قد حل منذ الآن محل ذلك العقل العـام المجرد عن كل صفة ، والذى جعله الناس فى كل زمان مزية نوعهم ؟

العقل العلمى هو ذلك الذى يتكون ويتحدد بثقافة العلوم ٠ العقل، فى أوسع مفهوماته ، وجهة نظر عن الأشياء تحددها فى نفس الانسـان مجموع العلاقات مع هذه الأشياء ٠ انه طريقة الحكم التى يكونها الذهن من الصلة بالعلوم وبالحيـاة ، بالاضافة الى ما يجمعه ويتمثله من كل الأفكار النيرة الخصبة التى انبثقت عن العبقرية الانسانية ٠

فاذا نظرنا من هذه الزاوية ـ لا من الزاوية العلمية الخالصة ـ نعنى

من زاوية أعم هى العقل البشرى ، استطعنا دون افتراضات سابقة بحث العلاقات بين الروح العلمية والدينية •

واذا كان العلم من الناحية العملية يكتفى بنفسه ، وكان له فى التجربة ضرب من المبدأ المطلق الأول ، فهل يترتب على ذلك أنه يمكن فى نظر العقل ، لا العلمى فقط بل الانسانى ، أن يعتبر كأنه مطلق ؟ من المعقول جدا أن يبدو شىء ما فى نفسه كلا ، وهو فى الواقع ليس الا جزءا من كل أوسع ، ولقد قامت سائر ضروب التقدم على أساس تسمية جزء لا يقوم فى الواقع الا بالكل الذى ينتمى اليه • والعلم يؤدى مهمته دون أن يلقى بالا الى شىء آخر أو حقيقة أخرى خلاف التى تتضمنها صيغه • ولكن هل يترتب على ذلك أن العقل لا يميز بين الموجود الذى يعرفه العلم ، والموجود باعتبار ما هو عليه فى الواقع ؟

يقوم العلم على استبدال الرموز بالأشياء التى تعبر الرموز عن بعض مظهرها ، وهو المظهر الذى يمكن نقله بعلاقات مضبوطة نسبيا ، ويمكن أن يفهمها جميع الناس ويستخدمونها • وينشأ العلم من ازدواج الموجود فى الواقع المجرد ، وفى التصور المتميز الذى يسمى بالموضوعى• وعلى الرغم من الحاح العلم فى طلب الواقع من جوانبه المختلفة ، فهو لا يبرح أن يكون العين التى تتأمل الأشياء وتصوغها صياغة موضوعية• ولن يستطيع العلم أن يتطابق مع الواقع بغير تعارض ، لان الكلية والضرورة والموضوعية — وهى شروط المعرفة — من المقولات ؛ والمطابقة بين المقولات والموجود يخلع على صفاتها المضبوطة الثابتة القيمة المطلقة ، التى أضافتها اليها أوليا المذاهب الميتافيزيقية ، أما فى العلم الواقعى فان نفس مقولات العقل متحركة ، لأنها يجب أن تتلاءم مع الظواهر كأنها حقيقة متميزة لا يمكن معرفتها أوليا •

والعلم نفسه شاهد على هذه الثنائية التى لا ترد ، لأن مبدأى الواقع — وهما الأشياء والذهن (١) — هما بالنسبة اليه معطيات لا يستطيع حلها • فاذا نظر اليها من وجهته موضوعيا ، لم يبد له أنه يتمثلها فقط ، بل أنه قادر على ردها الى حقيقة واحدة بالذات • غير أن العلم لا يستطيع القيام بهذه المهمة ، الا اذا توافرت له شروط • وهذه الشروط هى وستظل :

---

(١) بالاصطلاح المشهور فى الفلسفة الاسلامية ، الاعيان والاذهان (المترجم) •

١ ــ أشياء لا يمكنه بنفسه أن يقدمها لنفسه ·

٢ ــ ذهن متميز عن هذه الأشياء ينظر اليها موضوعيا ، ويحولها ليجعلها مفهومة · والأشياء والذهن ، مهما يكن من تقاربهما أو تعارضهما الباطنى ، فهما معا بالنسبة الى العلم نفس الموجود الذى يتميز العلم عنه ، ولا يستطيع تجاهله اذا حلل فلسفيا ، ما دام لا يتكون الا من عناصر يستمدها منها دائما ·

هل تظل هذه العناصر تعمل الى الحد الذى تصبح فيه مطابقة تمام المطابقة لمطالب التفكير العلمى ؟

ان المعطيات العلمية التى تمثل الأشياء ، تحمل من أصلها صفة لايبدو أن العلم يتمثلها تمام التمثل، من حيث كان العلم يواجه الموجود من وجهة نظر مضادة · وهذه الصفة هى الاتصال المتنافر ، والتعدد الواحد، الذى لكى يصبح شيئا يجب أن يترجم أولا بالحواس والعقل فى صورة من الانفصال الكيفى والكثرة العددية · والعلم يبدأ من هذه الكثرة المتنافرة التى تمثل فى نظره المادة الخام ، ثم يأخذ على نفسه أن يردها الى متصل متناسق · ويقوم العلم بهذا الرد عندما يعبر عن الكيفيات بكميات ؛ ولكن هذا التعبير يجب بالضرورة أن يرتبط بعلاقة مع الشىء المعبر عنه ، والا لم تتيسر الاستفادة منه · وحتى اذا تبدد أثر كل انفصال وتنافر للأشياء فى هذه الصيغ التى توضع على حدة ، فلا مناص من الرجوع الى العلاقة بين هذه الصيغ بين الحقيقة · ونحن نرجع بالفعل الى هذه العلاقة حين نحتاج الى تطبيق هذه الصيغ ، والتى بها نزن قيمة الأشياء الموجودة فى التجربة الحسية ·

أما أن نواجه المشكلة من طرفها الآخر ، فنفترض عدم رد الكثرة المعطاة الى وحدة ، بل نبدأ من الوحدة فنخرج منها الكثرة والتعدد ، فقد يمكن دراسة هذه المشكلة تاريخيا أو ميتافيزيقيا ، ولكن العلم حين يدرسها يمر بهـا مر الكرام ، لأنها فى الحقيقة ليست علمية · فالعـلم التجريبى البحت يتمثل ، ويرد ، ويوحد ، ولكنه لا ينمى ولا يعدد · ولهذا السبب كانت بقايا التعدد المعطى والقائمة فيما يرده العلم ، هذه البقايا هى نفسها لا يمكن أن ترد الى شىء آخر ·

وبالمثل كذلك ، العقل العلمى بمعنى الكلمة ، وهو صاحب العلم ، يترك فوقه العقل العام قائما · ومن العبث ما يزعمه العلم من أنه يرد

العقل الى أن يكون مجرد آلة يقـــوم بدور اعداد سلبى ، فهـذا العقل يعمل لحساب نفســـه باحثا فى الطبيعة عما فيهـا من نظام وبســاطة وتناسق ، وهى خصائص من البين أنها أخلق أن ترضيه من أنها تعبر عن خصائص باطنة للظواهر • هذه الأفكار التى تتقدم مباحث العلم ، ليست فى الحقيقـة أفكارا عقلية خالصة ، وانما هى جميعا عبـارة عن عواطف وحاجات فنية وخلقية • وهذه العاطفة نفسها مرتبطة فى ذهن العالم بالروح العلمية فى حقيقتها الحية الفعالة •

يترتب على ذلك أن العلم اذا كان قد استولى بطريقته على الأشياء وعلى الذهن البشرى ، فهو لا يســـتولى عليهما مع ذلك بأسرهما • لأن الموجود فى الأشياء يتجاوز بالضرورة حدود الموجود الذى يتمثله العلم ؛ والذهن البشرى يتخطى حدود الملكات الفكرية التى يستخدمها • فلماذا لا يحق للانسان أن ينمى الملكات التى لا يستخدمها العلم الا على سبيل الاستخدام الثانوى ، بل قد يغفلها بدون عمل •

ثم ان استحالة ايجاد خط فاصل دقيق بين العلم والموجود ، بين الموضوعى والذاتى ، بين العقل المجرد والعاطفة ، مع ضرورة وجود منطقة متوسطة لا يتميز فيها هذان الميدآن ، كل ذلك يقيم اتصالا بين العـالم العلمى الذى يرد فيه الموجود الى علاقات فارغة وكلية ، وبين الشخص الحى المفكر الذى يخلع على كيانه الخاص وجودا وقيمة • ولكى نتمكن من تكوين اعتقاد عن طبيعة العلم والموجود فعلينا أن نرتفع بأبصارنا لنراهما من خلال التصورات التى نستبدلها بهما ، وعندئذ نجد أن النعقل المجرد وهو خاصة العلم ، والعاطفة وهى خاصة الانسان ، يتعارض كل منهما مع الآخر • ولكن هذا الانفصال غير موجود فى الواقع • واذا كان العلم نظاما من الصيغ لا موضع فيه للحقيقة الشخصية ، فانه مع ذلك لايتجدد ولا ينمو ولا يعيش الا فى عقول أفراد يصـــوغون أحاسيسهم وآراءهم الشخصية فى تقدم لا نهاية له • ولما كان ما يوجد فى الواقع ليس بالضبط العلم ، الذى انما هو تجريد لا يدل الا على غرض وعلى مطلق ، ومن ثم على فكرة ، بل هو العمـل العلمى الذى هو فى حال دائمة من الصيرورة ؛ فالعلم الواقعى لا ينفصل أبدا عن العلماء ، وستظل الحيـاة المتحركة والشخصية دائما جزءا لا يتجزأ من العلم •

والفرد فى بحثه العلمى يسعى الى تنظيم الأشياء من وجهـة نظر لا شخصية • فكيف يحرم عليه العلم ، الذى هو ثمرة عمل الفرد ، أن يسعى كذلك الى تنظيم الأشياء من وجهة نظر الفرد نفسه ؟ الحق ، هذا

الضرب من التنظيم لا يحمل قيمة موضوعية بالمعنى الذى يخلعه العلم على هـذه اللفظة ؛ ولكنه اذا كان يرضى العـاطفة فانه يحقق حاجات انسانية لا تقل فى واقعيتها عن الحاجة الى رد الأشياء بعضها الى بعض ٠

ونحن نرى الى جانب ذلك درجات متعددة فى التنظيم الذى يتم من وجهة نظر الفرد ؛ وأدنى هذه الدرجات هى النظر الى جميع الأشياء فى صلتها بشخص وحيد يعتبر نفسه محور العالم ٠ ثم نجد فوق هـذه الفردية المتطرفة سلما من التنظيمات التى لا ترد فيها الأشياء الى فرد واحد بل الى كثيرين ، أى الى مجموع الأفراد الذين تتركب منهم المجموعة والجماعة ، والأمة الانسانية ٠ بذلك يمكن للتنظيم الشخصى أن يحاكى على طريقته صفة العلم الكلية ٠ وهذا العلم يستخلص الكلى من الجزئى بطريق التجريد والاختزال ٠ ويمكن أن نحصل على ما يشبه الكلى فى النظام الشخصى بطريق اتفاق الأفراد ، والائتلاف الذى يجعل من تعددهم ضربا من الوحـدة ٠

والدين يمثل تنظيما من هذا النوع ٠ لأن الدين ينسب الى الفرد قيمة ويعده غاية فى ذاته ٠ غير أنه لا يعترف للفرد بأى سبيل يحقق به مصـيره سوى أن ينظر كذلك الى غيره من الأفراد على أنهم غايات فى أنفسهم ، ويترتب على ذلك أنه يعيش لغيره وفى غيره ٠ وليست الفكرة الرئيسية التى يجب أن نرد اليها كل شىء هى شخصية شخص فريد ، بل جميع الأشخاص كل واحد منهم يؤخذ كغاية وفى الوقت نفسه يحيا حياة مشـتركة ٠

ويبدو أنه من الحق الاعتراف بأن هذا التنظيم الشخصى والمحسوس على السواء لم يستبعد بأى حال عن نطاق الروح العلمية ؛ فهناك ــ كما يقول «لابروبير» ــ : أشياء مختلفة لا تعجز عن الاتفاق ٠ ومع ذلك فنحن نريد شيئا أبعد من هذا ، اذ لا يكفينا أن تكون الفكرة ممكنة ومقبولة بغير تناقض حتى نعتقد فى وجوب اصطناعها ، بل يلزم الى جانب ذلك أن نحصل على سبب وضعى يدل على صحتها ٠ فهل يمكن لمصلحة الدين أن نقيم سببا من هذا القبيل ؟

* * *

ينبغى أن يتاح للانسـان أن ينظر لا فى شروط المعرفة العلمية فقط ، بل فى حياته الخاصة كذلك ٠ فاذا كان ثمة أساس ضرورى لحياة

الانســـان كما نلاحظها وندركها ، فهي الاعتقـاد فى الواقع وفى قيمه الفردية ٠

ان كل عمل من أعمالى ، وأقل لفظ أو فكرة فى كلامى وأفكارى ، يدل على أنى أنسب حقيقة وقيمة لوجودى الشخصى ، والمحافظة عليه ، والدور الذى يلعبه فى العالم ٠ لست أدرى شيئا عن القيمة الموضوعية لهذا الحكم ، ولا أنا فى حاجة الى من يدلنى عليها ٠ ولو تأملت فى كل ذلك لوجـدت أن هذا الرأى ليس بلا ريب الا تعبـيرا عن غريزتى ، وعاداتى ، وأفكارى السابقة ، شخصية كانت أو موروثة ٠ وطبقا لهذه المزاعم ، أوحى الى نفسى النزوع الى الاســتمرار فى وجـودى الخاص ، والاعتقاد فى مقدرتى على عمل بعض الأشياء ، وانزال أفكارى منزلة الجد والأصالة والنفع ، والعمل على اذاعتها واصطناع الناس لها ٠ ولا شيء من هذا كله يثبت أمام أقل اختبـــار مهما يكن حظه من العلم قليلا ٠ غير أننى لا أستطيع بدون هذه الأوهام على الأقل أن أعيش كانسان ٠ وقد يحدث بفضل هذه الأكاذيب أن أخفف بعض أنواع البؤس ، وأن أشجع بعض أمثالى على احتمال الحياة أو محبتها ، وأن أحبها أنا شخصيا وأسعى الى الاستفادة منها بقدر الطاقة ٠

والأمر فى الحيـاة الاجتماعية كالأمر فى الحيـاة الفردية ٠ فالحيـاة الاجتماعية تعتمد على هذا الرأى الضعيف علميا ، وهو أن الأسرة والمجتمع والانسانية أفراد ينزعون الى الوجود والبقاء ، وأنه من الممكن العمل على بقاء هؤلاء الأفراد وتنميتهم ٠

ومهما نتمسك بالعلم فنحن ندرك حق الفن وفضله ٠ ولكن الفن يخلع على الأشـــياء خواص تتناقض مع تلك التى يقررها العلم ٠ فالفن يقتطع من الواقع شيئا ما كشجرة ، أو قدر ، أو صورة انسانية ، أو السماء أو البحر ، ثم يبث فى هذا الكائن الخيالى نفسا ، بل نفسا فائقة على الطبيعة ، هى ثمرة عبقرية الفنـان ٠ ثم ينتزع بهذا التحويل من الزمان ومن النسيان ، هذه الصورة المؤقتة القلقة التى لم تخلع عليهـا قوانين الطبيعة الا شبهة وجود مؤقت ٠

ونزعم الأخلاق أن هذا أفضل من ذاك ؛ وأن فينا منازع دنيا وأخرى راقية ؛ وأنه يمكننا بارادتنا أن نعمل بما يتفق مع هذه أو تلك ؛ وأنه يجب علينا الاعتقاد فيما توحى به ملكة غير محدودة لا ترد الى الملكات العلمية الخالصة ، تســمى العقل ؛ وأننا باتبـاع نصائح العقل واطاعة

أوامره ننقل فرديتنا الطبيعية الى شخصية مثالية · فما قيمة كل هذا الكلام اذا كان العلم هو الفيصل الوحيد فى هذه الأمور ·

ليس لنا أن نتجه فى ذلك الى العلم نفسه ، الى العلم فى نظرياته التى يحفظها تلاميذ المدارس عن ظهر قلب ، بل علينا أن نتجه الى قلب العالم الذى تجرى فى عروقه الروح العلمية ·

وبعد ؛ لماذا نبذر بذور العلم ؟ لماذا نفرض على أنفسنا هذه المهام الكثيرة التى تزيد مشقة يوما بعد يوم ؟ وهل العلم ضرورى للحياة ، سواء أكانت الحياة خيرا أم حقا ؟ أحقا أن العلم يجلب لنا حياة أعظم متعة ، وأكثر راحة ، وأشد ملاءمة لذوقنا الطبيعى – فى السعادة والعمل على الأقل ؟ أليست حياة البحث المجرد ، وطلب المعرفة الخالصة للحق ، هى الأسمى والأشرف والأصعب ، هى الزاخرة بالكفاح والمشاعر والطموح والمحبة للعلم بوجه خاص ؟ وما لذة الاشتراك فى البحث ، تلك اللذة العميقة السامية ، لذة الكشف قبل كل شىء ، ان لم تكن انتصار العقل الذى ينجح فى النفاذ الى الأسرار الغامضة فى الظاهر ، والذى يستمتع بعمله الظافر كما يستمتع الفنان ؟ ومن يستطيع أن يقدر ثمن العلم ، ان لم يكن عقل انسان حر يسيطر على الروح العلمية ذاتها ، ويعتقد فى مثل أعلى أخلاقى وجمالى ؟

وهكذا اذا نظرنا الى مظاهر الحياة من أى جانب منها ، وبخاصة مظاهر الحياة الانسانية الواعية والعاقلة ، لا مجرد الحياة الغريزية والتى تجهل نفسها ، وجدنا أنها تنطوى على مسلمات غير تلك التى يقوم العلم عليها ، ويمكن القول بوجه عام انه على حين أن مسلمة العلم هى القضية الآتية : كل شىء يجرى كأن جميع الظواهر ليست الا تكرارا لظاهرة فريدة ، فان مسلمة الحياة يمكن أن تصاغ على هذا النحو : أن نعمل كما لو كانت بعض التركيبات اللانهائية الحاصلة أو التى يمكن أن تحصل عن الطبيعة – ولو أنها سواء فى نظر العلم – لها قيمة فريدة ، ويمكن أن يكون لها نزوع خاص الى الوجود والبقاء ·

ويمكن فيما يبدو تحديد العمليات الذهنية التى تفرض هذه المسلمة استعمالها ·

فهى أولا : الايمان ، لسنا نقصد الايمان الأعمى بل الايمان الذى يسترشد بالعقل ، والفطرة ، ومعنى الحياة ، والمثل ، والتقاليد·ولا شىء

من هذه الأمور يوجد فيه الباعث العلمي الذى يسمح لنا بالقول : هــذا موجود • ولما كان المقصود هو توجيه العمل فى طريق يختلف عن النتيجة الميكانية للأشياء فمن المستحيل ههنا أن يكون العلم كافيا • ولا تزال عبارة القديس أوغسطين التى لفتت نظر بسكال صحيحة ، وهى : اننا نعمل للمجهول • والحياة بالنسبة الى الانسان الذى يفكر رهان ؛ ولا يمكن أن نتصور أن تكون غير ذلك •

يترتب على هذا الشرط الأول شرط ثان ؛ فالايمان ليس بالضرورة قبولا سلبيا لما هو موجود ، على العكس انه قادر على اتخاذ موضوع لم يوجد بعد ، ولا يبدو أن يكون واجبا ، ولعله يكون مستحيلا لولا هذا الايمان نفسه • ولهذا السبب كان الايمان فى الانسان بوجه عام ، وفى الصفوة الممتازة بوجه خاص، يولد موضوعا من الفكر يختلف فى جدته ، فهو ادراك عقلى أصيل يركز فيه بصرة • والانسان الذى يريد أن يعمل كانسان فلابد له من غاية • وكلما كان الايمان شديدا قويا كانت هــذه الغــاية مثلا أعلى يختلف فى سموه وتميزه عن الواقع • فالايمــان أولا لا يبصر موضوعه الا غامضا ، وعلى بعد ، وفى الغيوم • ولكنه يجتهد فى تحديده بما يطابق حاجة العقل والارادة • فهو يحـــدد شيئا فشيئا كلما عمل على تحقيقه •

وأخيرا ، ينشأ عن الايمان الخالق ، والموضوع الذى ينصبه أمامه ، شرط ثالث للفعل هو المحبة • فالارادة تعشق مثلها الأعلى بمقدار مايتلون هذا المثال بظلال أكثر جمالا وحياة بالتأثر المؤتلف من الايمان والعقل •

فهذه هى الشروط الثلاثة للفعل الانسانى : الايمان ، وتمثل مثال أعلى ، والحماسة • ولكن أليست هذه هى بالضبط المراحل الثلاث لنمو الروح الدينية ؟ ألا تعبر هذه الألفاظ الثلاثة تعبيرا أمينا عن الصورة التى تلبسها الارادة والعقل والعاطفة بتأثير الدين ؟

فالحياة الانسانية اذن ، من أحد وجوهها ، تعنى من جهة مطامحها المثــالية ، تشارك مشاركة طبيعية فى الدين • واذ كان من الواضح من جهة أخرى لا من جهة صلة الحياة الانسانية بالطبيعة ، أنها تشارك فى العلم لأنها تطلب منه وسائل بلوغ غاياتها ، فقد يبدو من الصواب أن نرى فى الحياة همزة الوصل بين العلم والدين • ولكن ألا يكفى اتجاه الحياة الانسانية مع ارتباطه بالعلم فى توجيه سلوك الانسان ، دون حاجة الى اضــافة الدين بمعنى الكلمة ؟ لا ريب فى أن العلم وحـــده لا يقدم

الا وسائل الفعل ، ويلوذ بالصمت فيما يختص بالغايات • ولكن يبدو أننا كي نحدد هذه الغايات كما يريد العقل نحتاج في قلب الطبيعة ذاتها الى مرشدين أوثق من سائر ما يمكن أن يفرض علينا باسم السلطات العليا ، وهي الغريزة والضمير الاجتماعي •

والغريزة أمر واقع محدود وضعي • ومهما يكن أصلها ، فانها تمثل نزوع النوع وفائدته • ومن الواضح أن اتباعها • أول واجب لكل من يريد ، كما يأمر العقل ، أن يسير وفق الطبيعة •

وفي الوقت نفسه ، كل انسان باعتبار أنه فرد ينتمي الى نوع طبيعي ، فهو عضـــو في مجتمع انساني • وهذا أيضا أمر واقع ؛ لأن الانسان ليس انسانا وكائنا عاقلا وحرا الا من جهة مشاركته في هـــذا المجتمع ، ولهذا لابد أن يتطابق مع شروط وجود هذا المجتمع • ولمـــا كانت شروط الوجود لكل مجتمع في كل عصر تعبر عنهـــا مجموعة من التقاليد والقوانين والأفكار والعواطف ، تشمل ضربا من الشعور الديني ، كان الواجب الثاني لمن يريد أن يصلح لشيء ما ، ومن يريد أن يكون هو نفسه بنوع ما موضوعيا وصادقا ، أن يطيع أوامر المجتمع الذي يعيش فيه ، وأن يصبح عضوا مطيعا وعاملا في هذا المجتمع •

فماذا يلزم أكثر من ذلك للانسان كي ينظم حياته ؟ يختلف الناس كثيرا حول الغايات ، فهي عند صاحب الذهن الناضج واضحة لأنهـــا مقررة ، أما الوســـائل فهي موضـــع بحث ، وأمامنـــا العلم ، علـــيه أن يقدمها لنا •

وهذا مذهب معقول يسمو الضمير اذا اتبعه سموا عظيما • أو كما يقول ميناندر الشاعر اليوناني القديم :

« ما أحسن الانسان اذا كان حقا انسانا » •

ولكن أيمكن اثبات أن هذا المذهب يكفي لارضاء العقل البشري ؟ فالعقل لا يطلب المعقول فقط ، بل الأفضل ، ما أمكنه الى ذلك سبيلا ، ثم يريد منا أن نجعله ممكنا •

ولكن هل الغريزة الموجودة فينا كمال ولا يجب علينا أن نتخطاها ؟ قد يبـــدو الأمر كذلك ، اذا اعتقدنا أن الغريزة بدائية ثابتة ، تصـــــدر مباشرة عن الطبيعة الأزلية ، أو الحكمة الالهية . أما اليـــوم ، مهما يكن

أصلها ، وتطورها ، فاننا نعدها مكتسبة ، ممكنه الحدوث ، قابلة للتعديل . انها بالنسبة للانسان أمر واقع عميق دون شك وثابت نسبيا ، ولكنها فى آخر الأمر شبيهة بغيرها من الوقائع . فلم نعد أمام مذهب التطور شيء مقدس . وقد تعلم الانسان الى جانب ذلك من العلم نفسه أنه يمكن الاستفادة من الطبيعة كى نسمو عليها ، وأنه بالخضوع لها يمكن أن نسيطر عليها . فلماذا لا يسخر الانسان غريزته بدلا من الخضوع لها ؟ وعندئذ أين يضع الغاية التى سوف تصبح الغريزة وسيلة لها ؟

والضمير الاجتماعى كذلك ثمرة التطور ، ولم نعد القوانين الاخلاقية أبدية ، أو وحيا الهيا ، لأنها تصوغ ما يبقى حيا من أعمال المجددين ضد قوانين وعادات بلادهم وزمانهم . وفى الوقت الحاضر نلقى القوانين الأخلاقية مشقة عظيمة فى الاحتفاظ بسلطانها . ترى أهى قديمة ؟ لا يسلم أحد أنها لا تزال تلائم المجتمع الذى قد تغير فيه كثير من الأشياء . وليس للقديم الا حق واحد هو أن يختفى وأن يخلى السبيل للجديد . أليست الأشياء الجديدة حديثة ؟ وما قوة مؤسسه لم يثبت الزمن صلاحها ، ويعرف كل امرىء أصلها الناشىء عن المصادفات والاحابيل والأكاذيب والأهواء والظروف العابرة . ثم ان آراء العصر الحاضر وقوانينه مهما تكن محترمة فلماذا تؤثر فى ضمائرنا أكثر مما كانت قوانين الأزمنة الغابرة وآراؤها تؤثر فى ضمائر القدماء ؟ وما معنى التطور ، وهو سر روح العصر الحديث ، اذا لم يكن هو حق المستقبل على الحاضر ؟

وما العبقرية اذا لم تكن ضربا من البعد بالآراء الجديدة من خلال مجموع الآراء التى يتصل بها الفرد ضرورة فى عصره ، وهذه الآراء الحديثة غالبا ما تفوق مدارك المعاصرين .

لا نزاع أن كل انسان عاقل يحترم القوانين والتقاليد والآراء والعواطف السائدة فى وسطه وزمانه ، كما يتطابق مع غريزة نوعه . غير أنه لا يستطيع أن يرى ، سواء فى هذا الدافع أو ذاك ، قواعد مطلقة لا يحق له أن يدرك أسمى منها ؛ بل يجد على العكس فى نفس عمله ، الذى يقوم جوهره على الطلب غير المحدود للأفضل ، دافعا الى اخضاع الغريزة والضمير الاجتماعى ذاتهما نحو طلب الغايات السامية .

لا ريب أن الانسان يستطيع أن يعيش دون أن تكون له غرض آخر سوى الحياة ؛ ولكنه لا يريد ذلك . ويستطيع أن يلتزم فى عمله ما يعمله ،

وما يجرى عليه الناس فى أعمالهم ؛ ولكنه لا يمنع بذلك اذا أخذ يتأمل • حقا لا شيء يرغم المرء أن يتسامى ، وأن يبحث ، وأن يريد ، وأن يوجد ؛ ولكنه يسعى بحاول المغامرة ، ويجرى وراء المصادفة ، ويسعد بطلب الكفاح • ولقد كان أفلاطون على حق فى قوله : « الكفاح جميل ، والأمل عظيم » •

لن يستطيع المرء أن يتخلص من محاولة التسامى على طبيعته ، لأن هذا هو الذى يجعله يعتقد أنه حر ، ويدفعه الى الرغبة فى الفعل على هذا النحو • ولما كانت الحرية لا تقوم فى الفعل بغير عقل ، ولكنها على العكس هى الفعل بالعقل نفسه ، فان افتراض الحرية هو الاعتقاد فى امكان وجود بواعث للفعل فى العقل ليست مجرد قوانين طبيعية تحتم النتائج تحتيما ميكانيا • أحقا أن العقل نفسه ، لا ضربا من التطلع الجمالى الى المجهول أو البطولة ، هو الذى يدعونا الى طلب الكفاح الذى حدثنا عنه أفلاطون ؟ وبأى مجموعة من الآراء يصل العقل الى دفعنا فى طريق يبدو أن مصيره مجهول ؟

ويفترض الفعل أمورا ثلاثة هى :

١ ــ الايمـــــان •

٢ ــ موضوعا لهذا الايمان •

٣ ــ محبة هذا الموضوع والرغبة فى تحقيقه •

فماذا نجد فى أساس هذه العناصر الثلاثة اذا حاولنا تبين عنهـا فكرة متميزة بعض الشيء •

اذا تساءلنا أولا كيف يتحدد ويسوغ هـذا الايمان الذى يتضمن بالضرورة كل فعل شعورى ، رأينا أنه يستند عن وعى أو بغير وعى الى فكرة الواجب وعاطفتها • فالاعتقاد ، نعنى أن نتبت عن عزم لا عن اتباع ، شيئا آخر خلاف ما يراه المرء ويدركه ، يفرض على العقل مجهودا يحتاج الى باعث يجده العقل فى فكرة الواجب •

والواجب ايمان • ومن اليسير ملاحظة أن الواجب يبطل أن يكون واجبا اذا تبين أن تحقيقه محتوم ، أو مرغوب فيه لأسباب مادية • وانما الواجب هو الايمـــان بلا منـــازع • ويمـكننا أن نضيف الى أى اعتقاد آخر عونا من الأسباب المحسوسة : كالمنفعة ، ومثال الآخرين ، واثبات

السلطة الصالحة ، والعــادات والبدع والتقاليد • فالواجب كل قائم مجتمع فى نفسه ، وليس له من سبب آخر الا التجرد المطلق عن الهوى •

وعلى الرغم من جميع الأدلة التى يحاول بها البارعون من المفكرين اغراء العقل بها ، فانه يصر على الاحساس بميل نحو ذلك القــانون الغامض • ولم يفلح أحد فى تجريد الواجب من صفته الفائقة على الحس ، ولا فى استبعاده من حياة الانسان • وكلما تعمق المرء فى التساؤل قبل أن يعمل عن الأسباب التى ينبغى أن نحدد عمله التفى قريبا أو بعيدا بمسألة الواجب ، ولا يهدأ له بال الا اذا استطاع أن يجد لها جوابا • ولكى يقبل الناس أى سلطان مهما يكن من أمره ، فينبغى أن يرفع فوق هامته ذلك الحاكم العام ، وهو قانون الواجب • فالايمان الذى يحكم الحياة الانسانية ، ليس فى نهاية المطاف شيئا آخر الا الايمان بالواجب •

ليس هذا الايمان فكرة مجردة بسيطة ، وانما هو قوة حية وخصبة• فالعقل بتأثير الواجب يتصور ويولد ، وهو يلقى أمام عين الشعور صورا تترجم بلغة خيالية يمكن نقلها مضمون فكرة الواجب ، مع أنها فى ذاتها لا يمكن أن تعرف • وحيث لا يكون للعقل من غاية أخرى سوى المعرفة ، فالصور التى يركبها عبارة عن تمثل أثر الأشياء الخارجية فى الحواس • ويمكن أن نفترض أن هذه الصور تنشأ بطريق غير مباشر عن الأشياء نفسها • غير أنه اذا كان الأمر خاصا بملكة عملية ، وادراك لفعل ليس ضروريا بل ممكنا ومناسبا ، فلن يكون الشىء مجرد صـــوره للواقع المعطى ، بل هو بنوع ما اختراع ، ولا نزاع أن الذهن يستخدم المصادر التى يقدمها له العالم الخارجى ، والعــلم وهو يصطنع لغــة الوسط الذى يعيش فيه • ومع ذلك فان عمله ليس مجــرد ظاهرة ثانوية ، أو أثرا ميكانيا للظواهر المعطاة : بل هو فعل مؤثر • تأمل الفنــان حين يخلق تجد أنه يبدأ من فكرة تكون أول الأمر غامضة وبعيدة ، ثم تقترب هذه الفكرة شيئا فشيئا ، وترتسم معالمها بفضل نفس المجهود الذى يبذله كى يدركها ويحققها ، وكذلك يبحث الكاتب عن الفكرة بوساطة الصــورة ، فى الوقت الذى يخضع فيه الصــورة للتعبير عن الفكرة • فالعقل حين ينفخ فيه الايمان روح الحياة ، يصوغ من المثال صورة ، تكون أول الأمر مبهمة ، ثم شيئا فشيئا يجعل هــذه الفكرة أكثر تميزا باصــطناع كل ما يبدو صالحا لنقلها وتنميتها ، من بين المصادر التى يملكها •

ان الموضوع الذى يضعه العقل كتعبير أو أساس لفكرة الواجب ، لا شك أعلى وأكمل ما يمكننا تصوره ؛ اذ لابد أن يكون بحسب تفسير

الخصائص الغريبة لهذه الفكرة . ومع أن هذا الموضوع ينبع من أغوار الشعور ، الا أنه يسمو عليه الى غير حد ؛ وظهوره فى مجال الشعور يكون بالنسبة اليه ضربا من الوحى . وهذه الخاصية لا يمكن أن تتلاشى، لأن الموضوع كلما تحول دائما ليصير أعظم وأسمى ، بذل الانسان جهده فى تصوره تصورا أفضل ، فيزداد عدم التناسب بين الواقع والمثال مع تقدم التأمل والارادة ، بدلا من أن يتناقص .

الشرط الثالث هو محبة الانسان للمثال الذى يتمثله . ولكن الحب ، كالايمان وكالمثال ، اذا تعمقناه خرج عن الطبيعة بمعنى الكلمة . فهو يحدث بين أشخاص يتميز بعضهم عن بعض وحدة بالوجود يعجز التحليل عنها . لا نزاع أن ثمة صورة من الحب لا يعبر الفرد فيها الا نفسه ، ولا يرى سوى متعته الخاصة ؛ وهذا الحب ليس الا الشعور بما تفعله الغريزة . ومع ذلك فمن هذا الحب الذى يصبح بعد أن ينظمه العقل أنانية ، يميز الانسان منه أكثر فأكثر ، كلما سما نحو الانسانية، حبا آخر يمكن أن نسميه حب الخلاص ، وبفضله يريد أن يعيش ، لا لنفسه فقط ، بل لغيره وفى غيره .

هذا الحب هو الذى كان يحسه فكتور هوجو عندما صاح قائلا : « أيها المجنون ، يا من تعتقد أنك لست أنا » . فالحب يجعل من كائنين كائنا واحدا تاركا لكل منهما شخصيته ، بل أكثر من ذلك منميا ومحققا الى أقصى حدود الامكان شخصية كل منهما . وليس الحب رابطة خارجية كالحال فى رابطة المصالح ، وليس كذلك فناء شخصية فى أخرى ؛ بل هو مشاركة الكائن فى الكائن ، وبخلق كائن مشترك هو تحقيق كمال الكائن بالأفراد الذين يكونون هذه المشاركة .

واذا كان الأمر كذلك كان حب الانسان للموجود المثالى الكامل الذى يحسه عقله ، احساسا بالاتصال مع هذا المثال . انه رغبة فى مشاركة أوثق مع كيانه وكماله . بل هذا هو الكمال نفسه حين يجذبنا اليه . فحب الاخلاص ، أو التضحية بالنفس فى سبيل المثل العليا ، أو فى سبيل الأنثى الأزلية — كما يسميها جوته — قوة الهية تمد الينا يدها وتجذبنا الى السماء .

وهكذا نجد أن كل من يبحث عن القوة الخفية للايمان تنكشف له هذه القوة فى فكرة وعاطفة الواجب باعتبار أنها شىء مقدس . وكل من يتعمق فكرة التقدم ، وهى موضوع الايمان ، يجد أنها تنطوى على تصور

الموجود المثالى اللامتناهى · وحب هذا المثال هو فى أساسه الاحســاس بالقرب منه ، وبداية المشاركة فى وجوده ·

أليس معنى ذلك أن فى أصل الحياة الانسانيه ــ من حيث هى كذلك ــ ما نسميه بالدين ؟

وليس من الضرورى أن نرتفع الى المبدأ الخالق للحياة ، اذ يمكن أن نعيش بالغريزة وحدها ، أو بالروتين ، أو بالمحاكاة ؛ وقد يمكن أن نعيش بالعقل المجرد ، وبالعلم · ولكن الدين يقدم للانسان حياة أتمن وأعمق من مجرد الحياة التلقائية أو حتى الفكرية . فهو ضرب من التفكير أو قل من الرابطة الباطنية والروحية بين الغريزة والعقل ، نمزج بينهما فيخرج عنهما صورة جديدة سامية فيها من قوة الخلق ، وكمال الابداع ما يعجز كل منهما عنه اذا عمل على انفراد ·

الفصل الثانى

الدين

يعترض كثير من المفكرين على هذه المكانة التى ننسبها الى الدين فى حياة الانسان ، ويقولون : كان من المباح للدين ـ الى عهد قريب ـ أن يعمل على تقدم الانسانية ، لان الاخـــلاق كانت الى حد ما متوقفة عليه ، ولكن هذا التضامن بينهما لم يكن الا عارضا ومؤقتا . فقد نشـــأ الدين والاخلاق تاريخيا، ونما كل منهما بعيدا عن صاحبه . بل ان تقدم الأخلاق نفسه هو الذى أرغم الدين أن يتلاءم واياه ؛ وأن يصطنعه . ولكن كما أنهما نشأ فى ابتداء الامر مســتقلين ؛ فكذلك هما فى الوقت الحاضر فى طريق الانفصال ، وأصبحت الأخلاق منذ أن تحررت وأضحت شبيهة بغيرها من العلوم كاملة ، وكافية وحدها ؛ فى توجيه الانسانية .

ان مسألة الصلة بين الاخلاق والدين ربما كانت شديدة اليسر عند حلها بالاضافة الى النظريات التى من هذا القبيل . ومن العسير أن نحدد الاصول التاريخية للاخلاق . فقد كان سقراط صاحب نفس عميقة التدين . واذا اخذنا من زاوية خاصة كتاب التاريخ بالنسبة الينا، فلن يلزم عن ذلك ان اخلاقيتنا دينية ، والا كان مذهب التحول عند علماء الطبيعة لا معنى له . والحق ان ما نسميه بالتطور فى الحياة ، ليس وحدة او تعدد الأصل التجريبى بمقدار ما هو هنا الصلة القائمة بين الأفكار فى العقل البشرى ، كلما تقدم هذا العقل نحـو الكمال . وماذا يهم اذا كان الدين فى الماضى تعلم الفلك ، فأصبح اليوم يعلم الحب ؟ وماذا يهم اذا كانت الأخلاق فى أول الأمر قد انكرت ديانة اللاهوتيين ؛ ثم التفت ورحبت فيما بعد بدين العقل : حين بحثت عن أساس تعتمد عليه فى الشعور ؟ والأخلاق لا تنفى الدين ؛ اذ ليس بين تعاليم أحدهما وأوامر الآخر فى أغلب الأحيان الا خلافا

فى العبـــارة ٠ ومع ذلك ؛ فالدين حتى فى الأجـزاء التى يتفق فيها مع الأخلاق ، يتميز عنها بخصائص كثيرة ٠

فأولا ، اذا كانت تعاليمهما الصحيحة متطابقة ـ فى شطر كبير منها ـ من الناحيتين ، فثمة اختلاف يتجلى فيما يختص بالأساس ٠ قد يزعم كثير من المفكرين أن هذا الخلاف لا قيمة له ؛ ولكن أمر الأساس الذى قد يكون ثانويا فى نظر أديب أخلاقى ، يصبح من وجهـة النظر الدينية رئيسيا ٠ لأن الدين قبل كل شىء عمل ، وحياة ، وتحقيق ؛ والأســـــاس هو مبدأ التحقيق ٠ وأول ما يريد الدين أن يحصل عليه ، هو الوسائل الفعالة التى بها لا يعرف المرء فقط ، بل يؤدى بالفعل واجبه ٠ ويزعم الدين أن الأفكار الخالصــة مهما تكن واضحة لا تكفى فى تحريك الارادة ، وأن مايحدث الموجود هو الموجود ٠ وأنه يهب الفضيلة الانسانية عون الكمال الالهى لتقف على قدميها وتتسامى ٠

والدين من ناحية ثانية ، كما صنعه تطوره، هو صلة الفرد لابأفراد قبيلته أو أسرته أو أمته فقط ، بل بالله باعتبار أنه رب الكون ٠ وعندئذ تكون نزعة الدين عالمية أساسا ، لأنه ينادى بمساواة حاسمة واخاء مطلق بين جميع الكائنات ٠ ويجعل المحرك لأفعال الفرد الاغراء الذى مهما يكن ضعيفا ، يستطيع أن يسهم فى اقامة مملكة الله ، نعنى العدل والخير ٠

وأخيرا يســتهدف الدين التأثير فى الانســـان باطنيا وجوهريا ٠ وليس غرض الدين أن يبلغ تأثيره الأفعال الظـاهرة والعادات والتقـاليد فقط ، بل الموجود نفسه ليبلغ أغوار عواطفه ورغباته وارادته ٠ واذا كان رجال الأخلاق ينادون بأننا لا يجب أن نحب كما نريد بل كما نستطيع ، فان الدين يأمرنا بالضبط بالمحبة ، ويهبنا القوة على الحب ٠

من الحق أن العقل المجرد لا يرى فى هذه الأفكار شيئا آخر ســوى مبالغات أو متناقضات ، ولكننا نلاحظ أنه على الرغم من هذه المتناقضات أو بسببها كان الدين فى كل عصر من أعظم القوى التى حركت الانسانية٠ فقد وحد الدين الناس وفرق بينهم ، وأقام الدول وأسقطها ، وأثار أفظع الحروب ، وعارض بالعقل قوة المـادة الهائلة باعتبــار أنها عقبة لا يمكن تجاوزها ٠ ولقد أثار فى ضمير الفرد ألوانا من الصراع تشبه فى مأساتها الحروب بين الدول ٠ لقد واجه الطبيعة وأخضعها ، وجعل الانسان سعيدا فى البؤس ، بائسا فى السعادة ٠ فمن أين جاء للدين هذا الســـلطان

الغريب اذا لم يكن الايمان أقوى من المعرفة ، وكان الاعتقاد بأن الله معنا أشد أثرا من أى معونة انسانية ، وأن الحب أقوى من جميع البراهين •

* * *

هل الانسانية فى طريقها الى استبعاد الدين لتبحث خلال التجارب الضاربة فى كل اتجاه عن مرشد جديد ؟ يجوز ذلك ؛ لأننا اذا لم نستطع اثبات أن أكثر الصور أولية فى هذا العالم تحتفظ ببقائها دون نقصان ، فكيف نضمن بقاء الصور والقيم السامية ؟ اذ ليس ما يمنع ألا تتحول القيم فقط ، بل أن تزول ، وأن يكون الدين من بين هذه القيم الزائلة • غير أنه من الممكن كذلك حتى عند أصحاب العقول العظيمة الحرية والاستنارة أن يبقى الدين ، لأنه حتى الآن فاقت حيويته ، وقدرته على التلاؤم ، كل ما يمكن تصوره • أما فى المجال الأخلاقى فنحن لا نعرف أبدا أن احدى صور الوجود قد ألغيت تماما ، ما دامت التورات الانسانية تقوم بالضبط على بعث الأشياء الميتة •

ومع ذلك فحياة الأديان لاتخرج عن القانون العام الذى بمقتضاه يجب على الكائن الحى اذا أراد البقاء أن يتلاءم مع ظروف الوجود • فالحيوية والمرونة متلازمان تلازما مباشرا • وليست بوذية اليابان هى بوذية الهند• وقد تلاءمت مسيحية العصر الوسيط مع فلسفة أرسطو والفكرة الرومانية عن الامبراطورية ، ويلوح أن الأمر سيكون فى المستقبل كما كان فى الماضى ، وسوف يعيش الدين اذا كان فى نفس الوقت الذى يقوم فيه على الايمان العميق ، يظل على صلة فعل ورد فعل بآراء الجماعات الانسانية وعواطفها ونظمها وحياتها • وبعد ؛ فما الأمور ، فى الجماعات الراهنة ، التى يستحيل أن نصرف النظر عنها ؟

أول كل شىء ، العلم الذى يفرض منذ الآن نفسه على العقل البشرى بنتائجه العامة ، وبروحه خاصة •

كذلك اذا كانت الأخلاق التى يقول بها الفلاسفة متعددة فى مبادئها وبراهينها ونظرياتها ، ففى أذهان الناس أخلاق لا تقل عنها ، وهى أخلاق حية وفعالة ولو أنها لا تزال غير تامة التحديد ، ومن العسير مواجهتها بصراحة • وهذه الأخلاق لا تصوغها المذاهب العقلية بمقدار ما تصوغها التقاليد ، والعرف ، والعقائد الدينية ، والتعاليم والأمثلة التى خلفها الممتازون من البشر ، والعادات التى أنشأتها الحياة والنظم ، وأثر الظروف الطبيعية والعقلية والخلقية • انها تمثل تجربة الانسانية •

وأخيرا فان صورة الحياة الاجتماعية فى شتى البلاد شرط ثالث يجب على الأديان أن تدخله فى حسابها · لقد كانت الأديان فيما سلف وطنية أساسا ، ولكن الدين يبدو لنا من الآن فصاعدا أكثر سموا كلما سما عن الاختلافات التى تفرق الانسانية · ان تعايش الروح العالمية مع الاحتفاظ الضرورى بالتقاليد والعواطف والعقل والحياة الخاصة بكل أمة ، احدى المشاكل التى تعذب الضمير فى الوقت الحاضر · هذا الى أن النظام الديمقراطى الذى يعم الشعوب الحديثة ، يلوح أحيانا كأنه عدو لمبدا الدين نفسه ·

ويبدو أنه ليس ما يمنع أن يتلاءم الدين مع هذه الظروف ·

ثم ان الدين الذى أثقلت الطقوس والعقائد كاهله من قبل ، قد بدأ يخلص روحه التى هى جوهره أكثر فأكثر من هذا الغلاف المادى ، سواء أكان ذلك بطريق التطور أم بفعل الأوساط التى اجتازهـــا · فالمسيحية خاصة ، وهى آخر ما شهدته الانســـانية من الأديان الكبرى (١) ، ليس فيها كما كان يعلمها السيد المسيح معتقدات ولا طقوس ، فهى تتطلب من المرء أن يعبد الله بروحه عبادة حقيقية · وسادت هذه الخاصية الروحية فى جميع الصور التى تشكلت بها المسيحية · واليوم على الرغـم من محاوله اقامة الأسوار من حولها ، ان فى صور سياسية أو فى نصوص ، لاتزال المسيحية باقية فى الشعوب الشديدة الرقى ، دليلا لايرد على حقيقة الروح وحصانتها ·

وهكذا يظهر الدين فى العالم بحكم طبيعته الخاصة كأنه فعل روحى خالص يستهدف تحويل الناس والأشياء من الباطن لا من الخارج ، بالاعتقاد والمثال ، والمحبة والصلاة ، واتصال النفوس ، لا بالقهر أو بالسياسة · ومن البين أنه ليس على الدين أن يخشى تقدم العلم أو الأخلاق أو النظم ·

والدين بعد أن تخلص من نير النص الجامد الصامت ، أو السلطة التى لم تكن أخـــلاقية روحية خالصة ؛ وبعد أن استرد نفسه حيا مرنا وقادرا أن يتلاءم مع كل موجود ، فقد أصبح كل شىء ملك يديه ، ما دام يميز فى كل شىء وجها ينظر منه الى الله · أما ما أمكن أن يبدو متناقضا مع الأفكار والنظم الحديثة ، فهذه الصورة الخارجية أو تلك ، وهـــذا التعبير الدجماطى أو ذاك للدين ، مما هو بقية لحياة الجماعات السابقة وعلمها ،

---

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الاسلام من حسابه التاريخى ، والاسلام هو آخر الأديان الكبرى ، وهو منتشر فى أكثر من اربعمائة مليون من سكان الارض (المترجم) ·

لا الروح الدينية كما نسرى فى الأديان العظمى • لأن هذه الروح ليست شيئا آخر الا الايمان بالواجب ، وطلب الخير ، والحب الشامل ، وهى القوى الخفية لكل نشاط سام خير •

قد يقال : هل الروح الدينية وحدها بغير صورة محسوسة تجليها هو الدين ، وهو الحقيقة ؟

وهنا لابد لنا من تمييز ضرورى • فاذا كنا نتصور المبدأ الروحى مكنسبا ومقيدا باستبعاد كل العناصر المادية والمعرفة التى منهـا تتألف الظواهر الدينية المعطاة فى التجربة ، طبقا لمنهج موضوعى بحت ، فمن الواضح أنه لا يوجد فى هذا المبدأ أى شىء واقعى ، وأن الأمر لا يعدو أن يكون لفظة نطلقها لندل بها على بقية وهمية • وما شخصية الانسان ، اذا زعمت أننى أجدها فيما يتبقى بعد أن أستخلص من هذا الانسان ـ حين أضعه كظاهرة خارجية ـ كل العناصر التى يشترك فيهـا مع غيره من الموجودات ؟ وبذلك لا تصبح مقولة الواجب الكانطية الا تجريدا فارغا فى نظر النقاد الذين ـ مع عدم الدخول فى مناقشة فكر هذا الفيلسوف ـ يرون فى مذهبه معنى موضوعيا خالصا ودجماطيا • ان البحث عن الروح فى اعادة أمر مستحيل •

ولكن فكرة الواجب فكرة فعالة قوية تخلع على الشىء الذى تتجسده سلطانا ليس له مثيل • وجميع القوى المحركة للنشاط الانســانى ، وجميع الأسباب الأولى الدافعة للحركات العظمى التاريخية ، هى على هذا النحو أمور لا يمكن وزنها ، انما نقترح فكرتها بتفسيرات رمزية ، ولكننا لن نستطيع أبدا وضعها فى صيغ •

ولقد لاحظ الناس كثيرا ـ مع الدهشة ـ ما فى الالفاظ من قوة • فاذا عجزنا عن تحريك الناس بتعليمهم المذهب المتماسك الواضح، ابتدعنا لهم ألفاظا وألقينـا بها عليهم ، مثل : الحرية ، الوطن ، الامبراطورية : العدالة ، هكذا أراد الله ، الله معنا • فهل الجماهير أذكى من العلماء حين تستمد من هذه الألفاظ أفكارا واضحة ؟ وهل يجب علينا أن نفترض أن التصورات التى تبرها هذه الألفاظ واحدة فى كافة العقول ؟ أو الأجدر أن نسلم بأن هذه الألفاظ رموز تستيقظ عند حضورها ، وتتجمع فى النفوس كتلة مبهمة فضـفاضة من الأحاسيس والأفكار والآمال والعواطف التى تنتشر من فرد الى آخر بضرب من العدوى • وهكذا تخلق قوة حقيقية تحرك الجماهير : هذه القوة هى نزعة شوق وروح مشتركة ، لا فكرة واضـحة ومحدودة •

وهكذا نوجد مبادىء فى جوهرها صوريه ، ولكنها فى نفس الوقت ايجابية جدا وفعالة . ونحن نرى أن كانط قد استطاع أن يعتبر فكرة الواجب كأنها مبدأ من هذا الضرب ، ولكن كانط لم ينسب الى معنى الواجب مثل هذه القيمة الا لأنه كان يعدها أعلى من الموضوعية التجريبية. ولم ينازع كانط أنها أمر واقع على المعنى الذى نقول فيه ان سقوط الجسم أمر واقع : بل كان يرى فيها أمرا من أوامر العقل ، وكأنها ارادة الحرية الخالصة .

وبمعنى شبيه بذلك ، ليس ما يمنع أن نسلم بأن الروح الدينية ــ وهى ذات نتائج عظيمة ولكنها فى ذاتها لا تسمح لنا أن نبلغها ولا أن نعرفها ــ مبدأ صورى وموضوعى معا ، كالمحركات العظمى للتاريخ ، وكالعاطفة وكالحياة .

* * *

أيكون معنى ذلك أن الدين هو بالاطلاق روح وحياة ، وأنه لا يستطيع ولا يجب عليه أن يظهر فى أفكار وتعبيرات مادية ؟ وما هى الصلة على التحقيق ، فيما يختص بالدين ، بين الروح واللفظ .

لقد كتب فيشته ، أحد الفلاسفة الذين عنوا قبل كل شىء بالنظر فى المبدأ الروحى فقال : « الصيغة أعظم خير للانسان » لأنه مركب من نفس وبدن ، فلا يمكن أن تتحقق الروح بدون أن تتجسد فى مادة . وفى ذلك احتج مفستوفيليس (١) قائلا : ليس للنور الحق فى ازدراء الأبدان . وكما يقول جوته فى فاوست :

مهما يكن أمر الروح
فهى أسيرة الأبدان
تنبع من الأجساد
فتخلع عليها الجمال
ثم تمضى فى سيرها
فتعوقها عن ذلك الأبدان

---

(١) مفستوفيليس اسم خرافى يونانى يعنى لا يحب النور ــ وهو شخصية رئيسية فى فاوست لجوته (المترجم) .

ولو أنك ألغيت من الدين كل عنصر موضوعي ، لرددته الى شيء ما يختلط بأوهام التشخص ، بل لا يمكن أن يتميز كدين ٠

الواقع ليس من المقبول في الالهام الذي يحول الحياة ، وفي العاطفة التي تسمو بالبشر فوق أنفسهم ، وفيما يسمونه روح الأنة والروح الدينية مما يملأ أثره صفحات التاريخ ، ألا نجد سوى عناصر شخصية وغريبة عن العقل ٠ نحن لا نجد ذلك الا في كتب علم النفس القديم ، التي تزعم أن النفس مؤلفة من ملكات منفصلة تميز بينها سدود منيعة ٠ وانما النفس حقيقة واحدة ، وهي في كل مظاهرها كل لا يتجزأ سواء بعقلها وخيالها أو بارادتها ونشاطها الروحي ٠

ولذلك كانت قوة الروح الدينية التي تتجلى في فكرة دين بغير رموز ليست حدا بل حالة ؛ أنها الشرط لدفعة جديدة ٠

وبوجه عام لا تنفصل الروح عن الصورة الا لتبحث عن غيرها ؛ فهي تنصرف عن الصورة التي أنكرتها لتلبس صورة أخرى تمثلها أصدق تمثيل ، مع تقدمها الباطني وشروطها الجديدة التي توجد فيها ٠ ومن هذا الوجه ، بين كانط أن العقل العملي يتحرر أولا من القوانين التجريبية التي تستعبده ؛ ثم بعد ذلك يضع فكرة الواجب كأنها تعبير مباشر عن ارادته ؛ وأخيرا يبحث في المرحلة الثالثة عن الوسائل التي يحقق بها هذه الفكرة في الحياة الانسانية كلها ٠

ولا يختلط المبدأ الديني بالصور التي بها كانت نعبر عنه في الماضي ؛ والا كانت له آلاف من الخصائص المتناقضة ، ولم يكن ممكنا تعقله ٠ فهو يتجلى أكثر فأكثر كأنه اثبات للحقيقة ، وجلال الروح وقوتها المبدعة ٠

لقد أصبح الشعور منذ الآن حض الدين ، الذي صار حياة باطنة بعد أن كان شيئا خارجيا وماديا ٠ انه نشاط للنفس ، سواء في ذلك نفس الفرد أو نفس الجماعات التي تتسع أكثر فأكثر ، والتي لها القدرة على الخلق بوساطة الأنفس الفردية ٠ وهذا التطور الذي يرجع بعضه بوجه خاص الى تأثير المتصوفة ، أصبح منذ الآن شيئا مكتسبا ٠ ولكن التصوف نفسه ينقسم الى تصوف سلبي وتصوف فعال ٠ أما الأول فانه يقنع بالعزلة عن الدنيا ، وينقطع الى التأمل في الله ، أما الثاني فانه ينبثق من قلب الله ، فيحب الصوفي ويريد ويشرق ٠ ولكي يتحقق الفرد

فى الخارج يجب عليه أن يفكر ويفعل · ولذلك كان العنصران اللذان أضافهما الدين الى العاطفة فى كل عصر ، وهمـا المعتقدات والعبادات ، مما لا ينفصلان عنه بالفعل ·

من أين جاءت قوالب العقل ، أو المقـولات التى بوساطتها يدرك العقل ويستقبل الظواهر ؟ ان قيل : انها نتيجة الفعل المشترك بين العقل والظواهر ، فمن البين أننـا لا نقدم للواقعة تفسيرا ، بل مجرد تمثيل بطريق الاستعارة · وكذلك ، بل من باب أولى ، اختراعات العبقرى التى لا تسبق الواقع فقط ، بل هى التى تحكمها وتعدلها وتخلقها بما يقدمه من نماذج لايمكن تحقيقها بذاتها · وهذه المخترعات شىء آخر غير النتائج الميكانية للظواهر المعطاة · انها لتبدو للعقل البشرى وكأنها وحى ، أو أثر للاتصال بحقيقة عليا ·

من أين جاءت كما يتساءل « شيلر » هذه العذراء الخفية التى تحول فى كل ربيع الطبيعة والقلوب ، كما يقول :

« انها لم تولد فى الوادى

فمن أين جاءت لست أدرى »

وهكذا فان الالهام الدينى يترجم بتصورات تسمو عندنا بالضرورة على التجربة ما دامت تتصل بأصل الموجود والحيـاة ، وتعرض كأنها ضرب من الوحى ، وتراها الذات الشاعرة كذلك · فهذه الضروب لا تعمل فى داخل هذه الذات ، ولا توجد الا حين تتصل على هذا النـحو بأصل علوى ·

هذه التصورات ككل تمثـل فكرى لأى شىء تريد أن تحدد ، وأن تثبت فى صيغة ، نعنى بوجه الاجمال فى صورة · ولايمكن أن تكون هذه الصورة الا رمزا · ولقد كان ذلك هو الجهد المتصل الذى بذلته الروح الدينية لقطع أوصال العلاقة التى تربطها بالأشياء كما تعطى فى الواقع ، وبالعلم بهذه الاشياء ، حتى ترضع لبـان الأشـياء التى تفوقها ، والتى لا يمكن تحقيقها بالطبيعة وحدها · واذا كانت المقولات والمعـانى الأولية التى يطبقها على الأشياء لادراكها ، ليست الا رموزا لا ترد ، واذا كانت المعرفة العلمية ذاتها تظـل بالضرورة رمزية ، فكيف يفلت الدين الذى يريد أن يتمثل مالا يمكن أن يتمثل من هـذا القانون للعقل ؟ يلوح أن الرمزية الدينية يجب أن تكون بوجه ما رمزية من الدرجة الثانية ، اذ من

المستحيل أن ينافس الدين في تعبيراته التي تلتقي مع انباءات العلم القدرة على زيادة معارفنا • فللدين موضوع آخر خلاف العلم ؛ اذ أنه ليس ، ولم يعد بالنسبة الينا في أي درجة ، تفسير الظواهر • ولا يمكن للدين أن يتأثر بمكتشفات العلم المتصلة بالطبيعة الموضوعية للأشياء ومصدرها • فالظواهر في نظر الدين لها قيمة بدلالتها الاخلاقية ، وبالعواطف التي توحي بها ، وبالحياة الباطنة التي تعبر عنها وتبعث آلبها • ولا يمكن لأي تفسير علمي أن ينتزع عنها هذه الخاصية •

ليس معنى ذلك أن عناصر الدين الموضوعية من اعتقادات ، وتقاليد، ومعتقدات يجب أن تفرغ من كل مضمون فكري ، ونحد بقيمة عملية محضة • فهذا التمييز المتطرف بين العمل والمعرفة ضرب من المجازفة ، حاوله كانط ولم يستطع هو نفسه التمسك به • فاذا انتزعنا من العمل كل مفهوم نظري ، فلن تكون له أي قيمة ، دينية كانت أو انسانية • بل يأبى الشعور أن يحقق مثل هذا الانفصال • وفي الشعور على التحديد ضربان من المعرفة : المعرفة المتميزة ، والمعرفة المبهمة ، أو بوجه أخص الرمزية • فالفكرة التي تسيطر على بحوث الفنان ، أو الشاعر ، أو المخترع ، أو العالم نفسه ، هي فكرة مبهمة قد لا تنحل أبدا تماما الى أفكار متميزة • ومع ذلك فهي فكرة ايجابية فعالة مثمرة • واذا نظرنا الى ارادة الانسان وعقله رأينا أنهما يتحركان على الخصوص بمثل هذه الأفكار • يجتهد العالم الرياضي بما يجريه من تحليلات في أن يتصل من جديد بالحدس الخيالي الذي يلوح لذهنه كأنه وحي ، والذي يتحدد ويتعين كلما سعى في تحويله الى برهان عقلي • هذا الى أن الذهن لا يستخلص الحقيقة ، بل يضعها ، ويفترضها بشكل مبهم بالضرورة • ثم يثبت فروضه فيجعلها بهذا العمل نفسه متميزة أكثر فأكثر • فالحق عند الانسان هو الفرض الذي يتحقق ويتحدد بشكل محسوس بوساطة الواقع •

والمعرفة الدينية ، لما كان موضوعها ليس ما هو كائن بل ما ينبغي أن يكون ، لا يمكن أن تتحدد على نحو ما تتحدد به المعارف العلمية • ولكن اذا كانت المعرفة الدينية ــ مستقلة عن قيمتها العملية ــ تقدم دلالة رمزية تقنع العقل ، كما فعلت تجربة العلم والحياة ، فلنا الحق في القول بأن فيها مضمونا فكريا صحيحا ومشروعا •

وهذا هو أساس ما يسمى بالمعتقدات ، وهي عنصر متمم لكل دين واقعي •

والمعتقدات الاساسية في الأديان تنحصر في أمرين : (١) وجود الله الحي الكامل القادر على كل شيء • (٢) علاقة هذا الاله بالانسان ، وهي علاقة حية محسوسة كذلك •

ولا يتفق مع الواقع أن نقول ان العقل البشرى قد أهمل في الوقت الحاضر فكرة الله • لقد ابتعد العقل أكثر فأكثر عن فكرة ألوهية خارجية ومادية ، وهي فكرة لن تكون الا قرينا للكائنات الطبيعية أو تعظيما لها • ثم أخذ في مقابل ذلك يتصـــل بالافكار التي تجمعت وتحددت وتعمقت ، مطابقت بلا ريب ما يعبده الشعور الديني باسم الله •

الطبيعة هي بوجه كلي انفصال وتفرق ، وانحلال وتراجع وفساد • ولكننا نأمل في حفظ ، وتركيز ، وتوفيق ، وائتـــلاف • ويفترض نمو الفرد بحسب المجرى الطبيعي للأشياء سحق بعض أفراد آخرين• فالانسان الأعلى عند نيتشه يرغب في عبيد أحرار • والشر في عالمنا شرط للخير ، وهو شرط يبدو وكأنه لا غنى عنه • وبعد ؛ من ذا الذي خلق هذا الخلق؟ أهو الخير أم الشر ؟ أهو الله أم هو الشيطان ؟ الله ، وهو الخير والمحبة والكمال يبدع القديسين ، والمساكين ، وأهل العدل ، والذين يضحـون بأنفسهم ؛ أما الشيطان فقد بث في العـــالم الجـوع والألم ، والبغض والحسد ، والشهوة والـــكذب ، والجريمة والحرب ، فأثار بذلك نشاط الانسان وبعث تقدمه • فالعلم ، والصناعة ، والتنظيم الاجتماعي، والعدل، والفنون ، والأديان ، والشعر ، والتعليم ، ليست — من أحد الوجوه — الا وسائل ابتكرها الانسان لمكافحة ما يحيطه من شرور ، أو لنسيانها • ولو أنك ألغيت الشر لأصبح الخير عدما • ومن أقوال هيرقليطس : « الحرب أب كل شيء ، وملك كل شيء » •

هذا القـانون من قوانين الطبيعة هو بالضبط ما يحتج عليه العقل البشرى ، فالعقل يود لو استطاع أن يفعل الخير مع الخير لا مع الشر • يريد العقـل ألا تكون حرية بعض الناس ورفاهتهم وفضيلتهم هي بؤس بعضهم الآخر واستعبادهم وحرمانهم • انه ينسب الى كل ما هو موجود ، والى كل ما له في ذاته جانب وضعي وحي ، صورة مثالية وقيمة وحقا في الوجود والنماء • انه يخلع الوجود حتى على المـاضي الذي ذهب ، وعلى المستقبل الذي قد لا يحصل أو لا يقع • انه يريد أن يحتفظ بسائر صور النشاط حرة وسيدة نمـوها : كالعـــلم ، والفن ، والدين ، والفضائل الخاصة ، والفضائل العـــامة ، والصناعة ، والحياة الوطنية ، والحياة الاجتماعية ، والصلة بالطبيعة وبالمثل الأعلى وبالانسانية •

أكثر من هذا يجمع العقل بين شتى العناصر التى تبدو متفرقة ، ويدخل عليها الاتفاق والائتلاف والتضامن • انه يطلب من كل شيء أنه يكون كل يمكن أن يكون ، بالمعنى المثالى لهذه العبارة ؟ وأن يحقق أقصى ما يمكن من الكمال ؛ وفى نفس الوقت أن يكون واحدا مع المجموع ، وأن يعيش مع هذه الصلة ذاتها •

أيكون تحقيق مثل هذا الغرض ممكنا ؟

يجب أن نعترف بأن هذا التحقيق يتجاوز نطاق الطبيعة التى لا يحفل جمودها بالقيمة الباطنة للكائنات ، اذا كانت الكائنات فى نظر الطبيعة موجودة • بل هو يتجاوز كذلك منطق عقلنا الذى يرد الاشياء الى معان فيطابق بينها أو يصرح بتنافرها • ولا يمكن بوجه خاص أن نتصور هـذا التحقيق اذا لم نرجع ، مع مذاهب اللاهوتيين الدجماطية ، الا الى مقولات الأزل ، والثبات ، والوحدة ، والكيف ، وهى كلها مقولات ساكنة •

غير أن الطبيعة ، حين ننظر اليها بعين العقل لا بعين العلم وحده ، ربما لا تكون مجرد ميكانية ثابتة • وهل من المؤكد أن الطبيعة فى واقعها الحى لا تشمل الا الموجود ، لا موجودات كثيرة ؟ واذا نظرنا الى الحياة فيما هو خاص بها ، وأخذناها على أنها حقيقة ، فانها تقدم لنا بداية مجموع مؤتلف ومستمر الى حد ما من الجواهر والخواص التى لا يمكن أن تكونها القوى الميكانية وحدها •

وتشبيها بالحياة نستطيع أن نتصور موجودا كل ما فيه ايجابى ، وكل ما فيه صورة ممكنة للوجود والكمال ، يتحد ويبقى ، انه موجود واحد وكثير • لا على غرار كل مادى مؤلف من عناصر متجاورة ، بل على أنه لا متناه متصل ومتحرك لشعور أو لشخص • فاذا كانت هذه الفكرة التى تتجاوز التجربة لا تفرض نفسها ميكانيا على الذهن ، فانها مع ذلك شديدة الموافقة للعقل البشرى ، كما تشهد بذلك تقاليد الشعوب ، وتأملات المفكرين • والموجود الذى تمثله هذه الفكرة هو الله •

ثانى المعتقدات الأساسية للأديان هو اتصال الله بالانسان اتصالا حيا • هذا الاتصال ، كما تحدده المسيحية هو : « الله لم يره أحد قط ، ولكن ان أحببنا بعضنا بعضا يثبت الله فينا » • بعبارة أخرى الله محبة ، والمحبة اتصال ، وقدرة على الحياة فى شخص آخر • المحبة هى التشبه بالله ، أن يكون الانسان من بعض الوجوه هو الله ، وأن يعيش فيه وبه •

هذه الافكار المستمدة من صميم المسيحية ، توافق مطامع العقل تمام الموافقة • فالموجود ، الذى يجب أن يتوافق معه ، ويندمج فيه ، ويقيم معه بانسجام كل ما يستحق أن يوجد ، هو بالطبع موجود متصور على أنه نموذج يسعى العقل الى محاكاته فيما يؤلفه من موضوعات ، وكأنه مصدر للنشاط الخلقى ، حيث يمكن للارادة التى تكافح فى سبيل الأفضل أن تشد أزرها دائما • فالاعتقاد فى الله ، وفى الصلة الأزلية بجميع الكمالات التى يظهرها لنا هذا العالم الزمانى والمكانى غير متوافقة ، هو فى نفس الوقت الاعتقاد بأن هذا اللاتوافق ليس الا ظاهرا ، وفى وجود قوة بها يمكن أن يصير الخير شرط الخير والسبيل اليه •

فالله ، وهو الصلة بين الكمال والوجود ؛ الله المحبة ، الله الأب ، الله الخالق المعين ، كل أولئك أفكار تتفق مع مطالب العقل • ومع ذلك ليست هذه الافكار واضحة متميزة ، ولا نتصور كيف يمكن أن تصبح كذلك • انها أفكار مبهمة رمزية ، ومع ذلك فانها أفكار واقعية جدا ، وقوية جدا •

ومن باب أولى لا يمكن أن تكون التعبيرات الا رمزية ، هذه التعبيرات التى يسعى العقل فى أن يجعل مفهومها محسوسا أكثر فأكثر ، ومن أجل ذلك مدركة أكثر فأكثر من جميع الناس ، وأليق أكثر فأكثر لتحديد الارادة • على أن هذه الضروب من النمو تصبح مشروعة منذ أن تدرك بحيث تتفق فى العقل الحى مع الشروط الضرورية لعلمنا وحياتنا • أليس العلم كبحث خالص عن الحقيقة ، والحياة التى تلتمس لنفسها سببا للحياة ، متعلقين بعينهما بهذا الموجود ، الذى فيه وحده يكتسب الوجود قيمة ، والكمال حقيقة ؟

* * *

ونحن نميز كعناصر أساسية للدين ـ الى جانب العاطفة والمعتقدات ـ الطقوس والاعمال ، ظاهرة كانت أو باطنة •

ومن المستحيل اعتبار الاعمال عنصرا طارئا على الدين • أيمكن أن يوجد فى النفس الانسانية هذا الجوهر ، الذى هو وجود خالص ، والذى يكون فعله بلا أثر فى ميوله ، ولايكون الا فيضا أو صدورا ؟ هذه استعارة مشتقة من الصور المحسوسة • ويذهب بعض أئمة علماء النفس الى أن العاطفة والميول الباطنة ، أو ما نسميه بالموجود ، ليست الا أثرا وترجمة نفسية للنشاط الخارجى والمحرك ، لا أن الاعمال فى الانسان مجرد

نتيجة • ومن المستحيل علينا — على كل حال — أن نعرف اذا كانت عاطفة ما تلقائية على الاطلاق ، أو أنهـــا ترجع بعض الشيء الى أثر أفعالنا فى كياننا • فاذا لم يكن هذا التأثير بنفسه وحده خالقا ، فهو بلا ريب عميق جدا • ولذلك كان من الصواب اعتبار الاعمـــال والطقوس فى كل زمان جزءا من الاديان • ومهما تصبح الاديان روحانية ، فلن تستطيع أن تفصل الموجود عن العمل دون خرق قوانين الطبيعة البشرية • فما دامت هناك أديان ، فستشتمل كعناصر جوهرية على العبـــادات والطقوس والمظاهر الفعالة الخارجية •

وتفترض العبادات سلطة وطاعة • ونحن لا نتصور كيف يمكن أن تنفصل هذه المبـــادىء عن الدين ، ولا كذلك عن الحيـــاة عامة • ولكن السلطة الدينية من الواضح أنها الروح ، والروح وحدها • وليست كل سلطة غيرها الا آلة بها تتجلى سلطة الروح • ولما كانت السلطة الدينية أخلاقية محضة ، فلا يمكن أن يفهمها ويطيعها الا أصحاب الضمائر الحرة •

وليست الطقوس الدينية غاية بل وسيلة • وينبغى أن تكون بحيث تلائم تحقيق الغايات الدينية ، وهى : طهـــارة القلب ، وتجنب الأثرة ، وايثار الجماعة التى يعيش كل فرد فيهـــا للكل ، كما يعيش الكل لكل فرد • أو كما يقول القديس يوحنا : « ليكونوا بأجمعهم واحدا كما أنك أنت أيها الآب فى وأنا فيك » •

وهكذا سيحتفظ الدين بصفته القـــديمة ، وهى العبقرية الحارسة للجماعات الانسانية • فالدين يستهدف ارتباط جميع الضمائر ، وبناء على ذلك بجميع الناس • وهو يرمى أن يحقـــق فيما بينهم رابطة حب تكون عونا أو مبدأ للرابطة المادية • ومن هذا الوجه ، يحتفـــظ الدين بالطقوس التى انتقلت فى عصور كثيرة ، وفى شعوب كثيرة ، فأصبحت رموزا ليس لها مثيل على دوام الاسرة الانسانية وسعتها • وهو يحتفظ بهذه الطقوس بأن يشيع فيها دائما فكرة أعمـــق وأعم وأكثر روحانية • فالفعل ، والاحساس ، والتـــوافق معا فى أداء عمل مشترك هو بحسب العقل نفسه سر الاتصال • أو كما كان أرسطو يقول : الاشياء المشتركة أعظم رابطة •

***

لو قصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات ، لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة • اذ كما يبدأ الدين من العـــاطفة ، ينتهى اليها كذلك ؛ لأن

المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها. ان نمو العاطفة أشبه بدائرة ، كلما ابتعدنا عن نقطة فى محيطها عدنا اليها . وليس من العبث أن ينبه عالم النفس وعالم الاخلاق الى ما فى التصوف من عنصر جوهرى قد يكون أساس الدين . فكل حياة دينية عميقة تصوفية . والتصوف هو مصدر الحياة التى يتجدد فيها شباب الاديان المهددة بالمدرسية والصورية .

غير أن هناك تصوفا مجردا وجدبا ، وتصوفا ايجابيا وخصبا . والاول هو ذلك الذى يحاول الحياة بالعاطفة وحدها ، تلك العاطفة التى يزعمون أنها قد تخلصت من استبداد المعتقدات والاعمال . واذا انعزلت العاطفة عن العقل والفعل ، لا تزدهر بل تذوى . على العكس ، العاطفة التى يسيرها ويغزوها العقل والفعل ، يمكن حقا أن تنبسط ، وأن تنشر فضيلتها المبدعة . وهذا هو التصوف الفعال ، وهو قوة ليس لها مثيل نجدها قائمة فى أساس كل الحركات العظمى الانسانية ، دينية أو أخلاقية أو اجتماعية .

فالعاطفة الدينية الموجهة والمحددة على هـذا النـحو بالاعتقادات والعبادات ، يمكن تعريفها بأنها تحويل التسامح الى محبة ، كالحاصل فى الفضيلة الطبيعية الخالصة التى تتحول الى فضيلة فلسفية .

ولقد التمس الفلاسفة والساسة أسبابا لاقناع الناس أن يتسامح كل واحد منهم مـع صاحبه . بأى حـق أطالب لنفسى بحرية أرفضها لأمثالى ؟ ولكن مثل هذا الاستدلال صورى أكثر منه حقيقى . هل برهن أحد على أن حرية غيرى تساوى حريتى ؟ نعم ، قد يكون ذلك اذا قصدنا بالحرية القوة المجردة على الارادة أو عدم الارادة ؛ ولكن مثل هذه الحرية تجريد مدرسى ، لأن الحرية الحقيقية تتحد بالافكار والمعـارف والميول والعادات التى تحددها . وهذه الحرية هى فى الواقـع أفضل من حرية أخرى تفعل طبقا لمبـادىء عليا . ويترتب على ذلك أنه كيف يكون لكل الحريات نفس الحقوق ؟ أيكون للخطأ نفس حق الصواب ، وللرذيلة نفس حق الفضيلة ، وللجهل نفس حق العلم ؟ ألا تزعم معارفنا اليوم، الانسانية كانت أو الطبيعية ، أنها تبلغ على حد سواء اليقين العلمى ؟ واذا وجب أن يسامح الصواب الخطأ ، فلعل ذلك الى أجل معلوم حتى يتعلم الخطأ ويصحح نفسه .

صفوة القول : مبدأ التسامح فكرة وصلت الينا مشوهة ، وهو تعبير

عن انقياد مبتذل ، ورفض عقلي لما يظهر أننا نوافق عليه • ونحن لا نرى كيف يمكن أن يسوغ التسامح ، بل أن يسمح به ، اذا لم نسلم في كل شيء بوجهة نظر أخرى غير وجهة نظر العلم الوضعي •

ولكن الدين هو بالضبط المطالبة باصطناع وجهة نظر العاطفة والايمان ، الى جانب وجهة نظر العلم • فالدين يرى أن قيمة الحريات لا تقاس بمقدار المعارف العلمية التي تتطلبها • فالفردية – من حيث هي كذلك – فردية العالم كفردية الجاهل ، وفردية الفاسق كفردية الصالح، لها قيمة خاصة • وان عالما تسود فيه الشخصية ، وحرية الضلال وارتكاب الذنب ، والتعدد والائتلاف ، لهو في نظر المتدين عالم أفضل وأجمل وأعظم شبها بالكمال الالهي من عالم كل شيء فيه ليس الا تطبيقا آليا لصيغة واحدة ثابتة • ان الطريقة الوحيدة التي تيسر للمتناهي أن يحاكي اللامتناهي ، هي المضي في الاختلاف والتعدد الى ما لا نهاية له •

ولهذا السبب ، فان المتدين يقدر أساسا فيما يجده عند غيره من الناس الامور التي يختلفون فيها معه ، لا تلك التي يتشابه فيها معهم • وهو لا يغفر هذه الاختلافات فقط ، بل هي في نظره أجزاء من الائتلاف الكلي ؛ وهذه الاختلافات هي وجود غيره من الناس • ومن أجل ذلك كانت شرطا في نمو شخصيته الخاصة •

وفي ذلك يقول يعقوب بهمن(١) ، صانع الاحذية : «انظر الى الطير في غاباتنا ، تجد أنها تسبح بحمد الله ، كل منها على هواه ، بكل نغمة، وعلى كل ضرب • أترى يغضب الله لهذا التباين فيسكت هذه الاصوات المتنافرة ؟ ان جميع صور الموجود عزيزة على الموجود اللامتناهي » •

والدين ينصحنا بمحبة الآخرين ، وأن نحبهم لذاتهم • والدين أكثر من الفلسفة جرأة حين يجعل من الحب واجبا ، ان لم يكن هو الواجب غير منازع • وذلك لأنه يأمر الناس أن يتحابوا في الله ، أي أن يرتفعوا الى المصدر المشترك للموجود وللحب • ومن الطبيعي أن يتحاب الناس عندما يكونون اخوانا •

* * *

على الرغم مما بين العلم والدين من صلات ، فهما متميزان ، أو يجب

---

(١) Jakob Behmen « ١٥٧٥ – ١٦٢٤ متصوف ألماني كان صانع أحذية وله مؤلفات دينية كثيره

أن يكونا كذلك • قد يلوح أن مصير الدين موضع شك ، اذا لم تكن ثمة طريقة أخرى لاقامة نظام معقول بين الاشياء الا أن نرد المتعدد الى الواحد، سواء بالتمثل أو بالحذف • غير أن أنواع الصراع التى تولدها المتقابلات، تشمل فى الحياة ضروبا أخرى من الحلول ، لا نجدها فى العلم أو فى الجدل • فاذا تنازعت قوتان معا ، وكانت كل منهما موهوبة بالحيوية والخصوبة على السواء ، نميا وعظما بسبب تنازعهما ذاته • وكلما اتضحت قيمة عدم فسادهما أكثر فأكثر ، اجتهد العقل فى التقريب بينهما من خلال نزاعهما ، وأن يكون من اجتماعهما موجودا أغنى وأكثر ائتلافا من كل منهما على حدة •

والأمر كذلك بالنسبة الى الدين والعلم ؛ فالنزاع يشمل أحدهما كما يشمل الآخر • واذا ساد العقل فسينبثق من مبادئهما المتميزة بعد أن أصبحت أعظم وأقوى وأطوع ، صورة من الحياة على الدوام أضخم وأغنى وأعمق وأكثر حرية وجمالا وفهما • ولكن هاتين القوتين ، المحتفظة كل منهما باستقلالها الذاتى ، لا يمكن الا أن يسيرا فى طريق السلام والتوافق والائتلاف ، دون أن يزعما أبدا بلوغ الغاية ؛ لأن هذا هو شرط الحياة الانسانية •

فهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٣/٣٤٩٤